



تُخَفِّزُ الْفَنَى فِي نَفْسِ سُورَةِ هَذَا آتَى

تأليف

غیاث الدین منصور دشنکی شپرازی

(۱۸۶۶ - ۱۹۴۹ هـ)

تقدیم و تحقیق

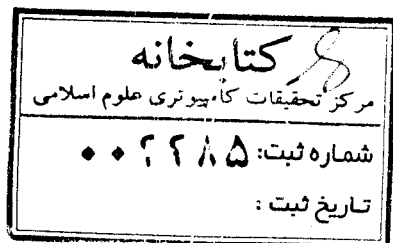
پروین بهارزاده



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تُحْفَةُ الْفَنَى فِي نَفْسِ سَيِّدَةِ هَلَاكِي



تألیف

غیاث الدین منصور دشنکی شیرازی

(۱۶۶ - ۹۴۹ هـ)

تقدیم و تحقیق

پروین بهارزاده

دشتکی، منصورین محمد، ۸۶۶-۹۳۸ ق.

تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتى / غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی؛ مصحح پروین بهارزاده -
تهران: مرکز نشر میراث مکتوب: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۸۱.

نود و چهار، ۱۸۲ ص.: مصور - (میراث مکتوب: ۱۰۸. علوم و معارف اسلامی؛ ۳۲)

ISBN 964-6781-74-8

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. ۱۷۱ - ۱۸۲؛ همچنین به صورت زیر نویس.

نمایه.

۱. تفاسیر شیعه - قرن ۱۰ ق. الف. بهارزاده، پروین، ۱۳۳۹ - مصحح. ب. سازمان
اوقاف و امور خیریه. ج. مرکز نشر میراث مکتوب. د. عنوان.

۲۹۷/۱۷۲۶

BP ۹۶/۵/۵۵ ت ۳

کتابخانه ملی ایران

م ۸۱-۳۶۰۱۸



سازمان اوقاف و امور خیریه



تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أتى

غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی

مصحح: پروین بهارزاده

ناشر: میراث مکتوب

صفحه‌آرا: رضا علی محمدی

حروف به کار رفته در متن: لوتوس، زره، بدر، تایمز، یاس

چاپ: ۱۳۸۱

تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۸-۷۴-۶۷۸۱-۹۶۴

لیتوگرافی: نقره آبی؛ چاپ: بنیاد اندیشه اسلامی

نشانی ناشر: تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹

تلفن: ۳-۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: tolid@MirasMaktoob.com

http://www.MirasMaktoob.com

«این اثر با همکاری و مساعدت سازمان اوقاف و امور خیریه منتشر شده است.»

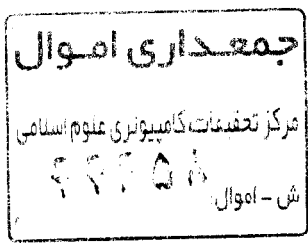
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دریابی از فرهنگ پرمایه اسلام و ایران در نسخه نامی خطی موج می زند. این نسخه با حقیقت، کارنامه دانشندان و نوابغ بزرگ و هویت نامد ما ایرانیان است. برعمده هنر نسلی است که این میراث پراچ را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به حیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

باینده کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تبیین در آنها انجام گرفته و صد ها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب رساله خطی موجود در کتابخانه های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز اگر چه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و تصحیح و تصحیح مجدد نیاز دارد.

احیاناً شرکتها و رساله های خطی و خطی و خطی است بر روش محققان و مؤسسات فرسپسنگ. مرکز نشر میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۴ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوششهای محققان و صحاح، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه مندان به دانش و فرهنگ سبمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق بر جامعه فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

مرکز نشر میراث مکتوب



فهرست مطالب

مقدمه مصحح یازده - نود و یک

مروری بر تاریخچه خاندان دشتکی سی

صدرالدین محمد دشتکی سی و چهار

ولادت و وفات سی و چهار

روش علمی سی و پنج

تحصیلات و مشایخ علمی سی و شش

برخی آراء فلسفی چهل و یک

آثار و تألیفات چهل و شش

غیاث الدین منصور دشتکی پنجاه و یک

ولادت و وفات پنجاه و یک

چهره علمی و ویژگیهای فردی پنجاه و دو

برخورد با شرایط سیاسی و درک موقعیت پنجاه و چهار

انزوای سیاسی و انتحال آثار پنجاه و هشت

شاگردان غیاث الدین منصور شصت و دو

طبقه بندی آثار و تألیفات شصت و هفت

برخی آراء فلسفی - کلامی هشتاد و دو

مقدمه مؤلف ۱

فاتحه ۱

المشرق الأول: [تفسیر الآیه الاولی، الإنسان حادث ابدی] ۲

- ٦ - المشرقُ الثانى: [تفسير الآية الثانية، كيفية خلق الانسان].
- ٦ - المشرقُ الثالث: [تفسير الآية الثالثة و الرابعة، بيان أقوال المفسرين فى معاني الهداية و الشكر و الكفر و كيفية الوعد الإلهي - درجات الشقاوة و السعادة].
- ١٩ - المشرقُ الرابع: [تفسير الآية الخامسة، أوصاف الابرار].
- ٢٧ - المشرقُ الخامس: [تفسير الآية السادسة، وصف شراب الجنة].
- ٣١ - المشرقُ السادس: [تفسير الآية السابعة، أداء النذر أهم أقسام الطاعة].
- ٣٥ - المشرقُ السابع: [تفسير الآية الثامنة و التاسعة، من هم المنفقون؟].
- ٣٦ - المشرقُ الثامن: [تفسير الآية العاشرة، وصف المخلصين و أقسام السعداء].
- ٣٩ - المشرقُ التاسع: [تفسير الآية الحادية عشر، جزاء الاخلاص].
- ٤١ - المشرقُ العاشر: [تفسير الآية الثانية عشر، جزاء الاخلاص].
- ٤٢ - المشرقُ الحادى عشر: [تفسير الآية الثالثة عشر، وصف الجنة].
- ٤٣ - المشرقُ الثانى عشر: [تفسير الآية الرابعة عشر، احوال أهل الجنة].
- ٤٤ - المشرقُ الثالث عشر: [تفسير الآية الخامسة عشر و السادسة عشر، احوال أهل الجنة].
- ٤٦ - المشرقُ الرابع عشر: [تفسير الآية السابعة عشر، وصف شراب الجنة].
- ٤٩ - المشرقُ الخامس عشر: [تفسير الآية الثامنة عشر، منبع الرحمة الالهية].
- ٥٠ - المشرقُ السادس عشر: [تفسير الآية التاسعة عشر، شباب أهل الجنة].
- ٥١ - المشرقُ السابع عشر: [تفسير الآية العشرون، النعمة الدائمة].
- ٥٢ - المشرقُ الثامن عشر: [تفسير الآية الواحدة و العشرون، ملابس و حُلِي الجنة].
- ٥٣ - المشرقُ التاسع عشر: [تفسير الآية الثانية و العشرون، الجنة نتيجة الجهد فى الحصول عليها].
- ٥٤ - المشرقُ العشرون: [تفسير الآية الثالثة و العشرون، الوحي و نزول القرآن].
- ٥٤ - المشرقُ الحادى و العشرون: [تفسير الآية الرابعة عشر و الخامسة عشر و السادسة عشر، تشجيع النبي على الصبر و ذكر الله و صلاة الليل].
- ٥٦ - المشرقُ الثانى و العشرون: [تفسير الآية السابعة و العشرون، الارواح المغضوب عليها فى أيدي الشياطين].
- ٥٨ - المشرقُ الثالث و العشرون: [تفسير الآية الثامنة و العشرون، قدرة الله الأبدية].
- ٥٨ - المشرقُ الرابع و العشرون: [تفسير الآية التاسعة و العشرون، اللوح المحفوظ].
- ٥٩ - المشرقُ الخامس و العشرون: [تفسير الآية الثلاثون، مشيئة الله و علمه الواسع].
- ٥٩ - المشرقُ الخامس و العشرون: [تفسير الآية الثلاثون، مشيئة الله و علمه الواسع].

- المشرق السادس و العشرون: [تفسير الآية الواحدة و الثلاثون، السعادة الحقيقية هي الوصول الى الكمال الحقيقي]. ٦٠
- پی نوشت ها ٦٣- ١٠٨
- ترجمه ای فشرده ١٠٩- ١٥٤
- مشرق اول: [تفسير آیه اول - انسان حادثی است ابدی]. ١١٢
- مشرق دوم: [تفسير آیه دوم - کیفیت خلقت انسان]. ١١٥
- مشرق سوم: [تفسير آیات سوم و چهارم - تبیین اقوال مفسرین در معانی هدایت، شکر، کفر، چگونگی وعد و وعیدهای الهی و نیز مراتب شقاوت و سعادت]. ١٢٤
- مشرق چهارم: [تفسير آیه پنجم - اوصاف و مرتب ابرار]. ١٢٩
- مشرق پنجم: [تفسير آیه ششم - اوصاف شراب بهشتی]. ١٣١
- مشرق ششم: [تفسير آیه هفتم - وفای به نذر بالاترین نوع طاعت]. ١٣٤
- مشرق هفتم: [تفسير آیه هشتم و نهم - مراتب انفاق و منفق]. ١٣٥
- مشرق هشتم: [تفسير آیه دهم - اوصاف المخلصین و سعداء]. ١٣٨
- مشرق نهم: [تفسير آیه یازدهم - پاداش اخلاص]. ١٣٩
- مشرق دهم: [تفسير آیه دوازدهم - پاداش اخلاص]. ١٤٠
- مشرق یازدهم: [تفسير آیه سیزدهم - اوصاف بهشت]. ١٤١
- مشرق دوازدهم: [تفسير آیه چهاردهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی]. ١٤١
- مشرق سیزدهم: [تفسير آیه پانزدهم و شانزدهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی]. ١٤٣
- مشرق چهاردهم: [تفسير آیه هفدهم - اوصاف شراب بهشتی]. ١٤٥
- مشرق پانزدهم: [تفسير آیه هیجدهم - چشمه فیض الهی]. ١٤٦
- مشرق شانزدهم: [تفسير آیه نوزدهم - جوانان مخلد بهشت]. ١٤٦
- مشرق هفدهم: [تفسير آیه بیستم - نعمت همیشگی]. ١٤٧
- مشرق هجدهم: [تفسير آیه بیست و یکم - لباس و زیور بهشتی]. ١٤٨
- مشرق نوزدهم: [تفسير آیه بیست و دوم - بهشت حاصل سعی در تحصیل آن]. ١٤٨
- مشرق بیستم: [تفسير آیه بیست و سوم - کیفیت وحی و نزول قرآن]. ١٤٩
- مشرق بیست و یکم: [تفسير آیات بیست و چهار و بیست و پنجم و بیست و ششم - تشویق بر صبر، ذکر حق و نماز شب]. ١٥٠
- مشرق بیست و دوم: [تفسير آیه بیست و هفتم - متهورین شیاطین]. ١٥١

- مشرق بيست و يكم: [تفسير آية بيست و هشتم - قدرت لايزال الهى] ١٥٢
- مشرق بيست و چهارم: [تفسير آية بيست و نهم - قلم تقدير] ١٥٢
- مشرق بيست و پنجم: [تفسير آية سى ام - مشيت حق و علم بى کران الهى] ١٥٣
- مشرق بيست و ششم: [تفسير آية سى و يكم - سعادت حقيقى وصول به کمال حقيقى است] ١٥٤
- فهارس ١٥٧ - ١٦٩
- فهرس الآيات ١٥٩
- فهرس الأحاديث ١٦٣
- فهرس الكتب ١٦٤
- فهرس الأشعار ١٦٩
- فهرست منابع ١٧١ - ١٨٠

مقدمه مصحح

نبوغ فکری ایرانیان در بارور ساختن و گسترش معارف بشری، بسیار شایان توجه است. ایشان هر چند از فلسفه یونان بهره‌ها گرفتند ولی تنها به آن اکتفا نکردند، بلکه خود در تمام زمینه‌های دانش بشری، پژوهشگرانی عمیق و صاحب نظرانی دقیق بودند. از این رو هر کجا دانش دانش‌پژوهان یونان را نارسا و یا آراء ایشان را باطل یافتند، خود به تحقیق و بررسی‌های علمی پرداختند و آثاری بس گرانبها به گنجینه‌های معرفت بشری افزودند. کتاب الشکوک تألیف محمد بن زکریای رازی در ردّ بعضی از عقاید جالینوس در درمان بیماران یکی از مصادیق این جهد بی‌پایان است. در تاریخ ۱۴ قرن فرهنگ و تمدن اسلامی در ایران با نام بیشماری از بزرگان و نام‌آوران برمی‌خوریم که هر یک به گونه‌ای در تاریخ فرهنگ این کشور کهنسال نقشی بسزا ایفا کرده‌اند. بیشتر دانشمندان اسلامی چه در علوم دینی و چه در علوم حقلی جز چند تن، همه غیر عرب بودند. بزرگان و نوابغی همچون: ابوالحسن علی بن حسن طبری، ابونصر فارابی، ابوریحان بیرونی؛ محمد بن موسی خوارزمی، ابوعلی سینا و ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیّامی معروف به خیّام و ابوحاتم اسفرائینی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب بن محمود بن مسعود شیرازی و قطب الدین محمد بن محمد رازی و فیلسوف بزرگ و مجدد فلسفه شرق ملاصدرا شیرازی و صدها فیلسوف و دانشمند دیگر که در این سرزمین دانش‌پرور می‌زیستند، با آثاری ارزنده که به جهانیان عرضه داشتند، تمدن شرق را پرمایه ساختند. اکثر مورخان و محققان غیر ایرانی اعم از اروپائی و یا شرقی درباره سیر حکمت

اسلام بر این نظرند که فلسفه از یعقوب کندی آغاز شد^۱ و به دست فارابی و شیخ‌الرئیس تکمیل گشت و سپس از سوی امام غزالی مورد انتقاد قرار گرفت و بدین ترتیب فلسفه رو به زوال گذاشته و بعد از قرن ششم از میان رفت.

اما همان‌قرنی که به نظر بسیاری از نویسندگان، پایان فلسفه اسلامی است در واقع آغاز نهضتی است در حکمت که از شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی آغاز شده و بالاخره به مکتب آخوند ملاصدرا منجر می‌گردد. از قرن ششم به بعد حیات معنوی و فکری اسلام تحت نفوذ افکار حکمای اشراقی و عرفانی که مروج مکتب عرفان نظری بودند قرار گرفت و به تدریج فلسفه مشائی، از یک سو با حکمت اشراقی و از سوی دیگر با عرفان نظری مکتب شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی حاتمی در محیط فکری و معنوی عالم تشیع امتزاج یافت. شیخ اکبر مهمترین پایه‌گذار عرفان نظری به صورت علمی است که در طی قرون گذشته افکار متصوفین را در سراسر عالم تحت سلطه معنوی خود قرار داده است.

بین قرون ششم و نهم، حکمائی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و شاگرد او، علامه حلّی و قطب‌الدین شیرازی و غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی و جلال‌الدین دوانی بعضی از اصول حکمت اشراقی و مشائی را با هم آمیختند و مشعل حکمت و فلسفه را همچنان افروخته نگاه داشتند. این سلسله حکماء که متأسفانه برخی، کم و بیش گننام مانده و از صفحات تاریخ حکمت اسلامی حذف گردیده‌اند، حائز اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌باشند. زیرا آنان در واقع زمینه را برای ظهور میرداماد و ملاصدرا فراهم نموده و شالوده و پایه حکمت متعالیه صدرالمتألهین را استوار ساختند.^۲

در طول قرن هشتم، نهم و دهم، شیراز کانون اصلی حکمت اسلامی قبل از ملاصدرا بوده است. تحقیق درباره این دوران، هم چگونگی شکل‌گیری عناصر حکمت متعالیه ملاصدرا را نشان می‌دهد و هم تاریخ تفکر اسلامی در هند را روشن می‌سازد، چرا که در همین هنگام بود که مایه‌های اولیه فلسفه اسلامی ایران در هند ظهور یافت و آنچنان رشد کرد و شکوفا شد که آثار آن تا به امروز در قاره هند و پاکستان تجلی دارد.^۳

۱. تاریخ حکماء اسلام، ابوالحسن بیهقی، ۴۷ و سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ۸۳.

۲. رساله سه اصل، ملاصدرا، تصحیح و تحقیق حسین نصر، ۲۰-۲۱.

۳. معارف اسلامی در جهان معاصر، دکتر سید حسین نصر، ۴۰.

مهمترین جریان فکری فلسفی این دوران حرکتی است که در حوزه شیراز شروع شده و به اوج رسیده است، این جریان به تعبیر شهید مطهری از فیلسوفانی چون قطب‌الدین شیرازی شروع می‌شود و سپس به دست نیمه فیلسوفان و نیمه متکلمانی چون قاضی عضدالدین ایجی و میرسیدشریف می‌افتد و بعد دوباره در دست فیلسوفانی چون محقق دوانی، صدرالدین دشتکی و پسرش غیاث‌الدین منصور قرار می‌گیرد و سرانجام از دست اینان به دوره اصفهان و میرداماد و ملاصدرا می‌رسد.^۱ به همت و کوشش امیر صدرالدین دشتکی و پسرش در قرن نهم مدرسه‌ای در شیراز بنیاد یافت که گروه بیشماری از دانش پژوهان را به خود جذب کرد و به مقامات عالی حکمت، فقهت، ادب و دانش رساند و این همان مدرسه‌ای است که تاکنون به نام مدرسه منصوریه پایدار و مشهور مانده است.

جستاری در سبب نزول سوره دهر

قرآن پژوهان شناخت مکی یا مدنی بودن آیات و سوره‌ها را از دو طریق ممکن شناخته‌اند. سیوطی می‌نویسد: قال الجعبری: لمعرفة المکی والمدنی، طریقان: سماعی و قیاسی.^۲ طریق اول به دلیل وجود موانعی همچون کمبود نصوص و گاه تناقض آنها، نتوانست برای طالبین علوم و معارف قرآنی سنجش و شناختی دقیق و صحیح را در پی داشته باشد. از این رو طریق دوم را کارآمدتر تشخیص داده و سیاق آیات و محتوای مضمونی سوره‌ها را از پیش مورد توجه قرار گرفت. برای آیات مکی معیارهایی همچون: کوتاهی آیات؛ آهنگین بودن عبارات؛ طرح اصول بنیادی اعتقادی و مقابله شدید با اندیشه‌های شرک آلود؛ یادآوری قصص انبیاء و اقوام پیشین و... مطرح گشت. و در مقابل، آیات و سوره مدنی می‌بایست دارای خصائصی همچون: بلندی آیات؛ روانی و تفصیل مطالب؛ تشریح احکام یا بیان ویژگیها و اوصاف منافقین و... باشند.^۳

با این وجود و علی‌رغم همه تلاش علماء و کاوشگران علوم قرآنی، مکی یا مدنی بودن بسیاری از سوره و آیات همچنان در پرده ابهام و اختلاف باقی ماند. اگر چه در این

۱. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۱/ ۲۷۶.

۲. الاتقان، ۱/ ۱۸ و البرهان فی علوم القرآن، ۱/ ۲۴۲.

۳. الاتقان، ۱/ ۲۰-۱۸.

زمینه، انگیزه‌های فرقه‌ای، اعتقادی و سیاسی را نیز نباید از نظر دور داشت. و سوره انسان از جمله سوری است که آراء متناقضی را برتافته است.

آراء و اندیشه‌ها

سیوطی می‌نویسد: سورة الانسان قیل مدنیة و قیل مکّیة الا آیه واحدة ﴿ و لاتنطع منهم ائماً او کفوراً^۱ .

اقوال و آراء مفسرین بزرگ فریقین، درباره مکی یا مدنی بودن این سوره را می‌توان در چهار قسم سامان داد:

(۱) مدنی بودن تمام سوره و نزول آن (به‌تمامی) در شأن علی علیه السلام و اهل بیت گرامی ایشان در پی رخدادی خاص.

(۲) مکّی بودن تمام سوره و نفی سبب خاص و نفی انحصار آیات در سبب.

(۳) مدنی بودن آیات ابتدائی سوره (۱-۲۲) و مکّی بودن آیات انتهائی آن.

(۴) مکّی بودن تمام سوره ضمن پذیرش انحصار و اختصاص آیات ۲۲ - ۵ در شأن علی علیه السلام و اهل بیت ایشان.

اینک به تقریر هر یک از این آراء می‌پردازیم:

قول نخست: مدنی بودن تمام سوره و نزول آن در شأن علی علیه السلام در پی رخدادی خاص.

بسیاری از مفسرین شیعه و سنی بر این باورند که سوره انسان در شأن علی علیه السلام، فاطمه زهرا علیها السلام و حسنین علیهم السلام نازل شده است. از آنجا که ولادت این دو امام بزرگوار در سالهای سوم و چهارم هجرت، در مدینه بوده است لذا سوره دهر مدنی است.

این رأی مستند بر روایات متعددی است که نزول این سوره را پس از رویداد بیماری حسنین علیهم السلام و نذر روزه داری سه روزه از سوی والدین گرامی ایشان و ایثار طعام افطار از سوی خانواده به یتیم، مسکین و اسیر می‌داند.

ابوالقاسم، عبیدالله حسکانی^۲، مؤلف تفسیر شواهد التنزیل، در وجه تسمیه و انگیزه نگارش کتاب خویش می‌نویسد:

۱. الاتقان، ۱/۱۴

۲. عبیدالله حسکانی (م. بعد از ۴۷۰ هـ)، به تصریح سیدبن طاوس در کتاب اقبال، از علمای اهل تسنن است.

فردی از بزرگان اهل سنت که دارای مقام ریاضت نیز بود، در یکی از مجالس خویش به جرات منکر نزول سوره دهر در شأن علی علیه السلام شد و ادعا کرد که هیچیک از مفسرین به نزول این سوره و یا هیچ آیه‌ای دیگر از قرآن در شأن علی علیه السلام اقرار نداشته‌اند. این انکار بسیار بر من ناپسند آمد، لیک منتظر ماندم تا یکی از علمای حاضر به پاسخگویی برخیزد. ولی هیچکس جز ابوالعلاء صاعد بن محمد چنین نکرد. پس از آن بود که تصمیم گرفتم برای رفع شبهه، همه احادیث و روایات و بیانات مفسرین را در این باره، در کتابی فراهم آورم و آن را شواهد التنزیل فی قواعد التفضیل نام نهادم. البته متعرض نقد اسانید احادیث نشده‌ام.

سپس به ذکر یک یک اینگونه روایات می‌پردازد. از آن جمله به یک روایت اشاره

می‌کنیم:

۱۰۴۲- روایة امیر المؤمنین علیه السلام فیہ: أخبرنا احمد بن الولید بن احمد بقراءتی علیہ من اصلہ قال، اخبرنی ابی ابوالعباس الواعظ، حدثنا ابو عبد الله محمد بن الفضل النحوی ببغداد فی جانب الرصافة أملاء سنة احدى و ثلاثین و ثلاثمائه، حدثنا الحسن بن علی بن زکریا البصری، حدثنا المیشم بن عبد الله الکرمانی، قال: حدثنی علی بن موسی الرضا، حدثنی ابی موسی عن ابيه جعفر بن محمد، عن ابيه محمد، عن ابيه علی عن ابيه الحسن، عن ابيه علی بن ابيطالب قال: لَمَّا مرض الحسن علیه السلام و الحسين علیه السلام فعادهما رسول الله صلی الله علیه و آله فقال لی: یا ابا الحسن! لو نذرت علی و لَدیک لَکَ نذراً أرجو أن ینفعهما الله به...^۱

حدیث به صورت مفصل بیانگر رخدادهائی است که در پی بیماری حسنین علیهما السلام به وقوع پیوسته است. اجمالاً به فهرست این رویدادها اشاره می‌کنیم:

- نذر روزه داری سه روزه همه اعضای خانواده.
- استقراض علی علیه السلام از همسایه یهودی خود به منظور تأمین طعام.
- ایثار طعام به یتیم، مسکین و اسیر در سه شب متوالی و افطار اعضای خانواده با آب.
- اشعار منسوب به علی علیه السلام و فاطمه علیهما السلام.
- دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله در روز چهارم و مشاهده ضعف ناشی از گرسنگی در چهره و اندام اهل بیت.

- هبوط جبرئیل و نزول سوره دهر.

آنگاه طرق دیگری را در نقل این روایت به شرح زیر بیان داشته است:

۱۰۴۳- رواه الحسن بن مهران عن مسلمة بن جابر عن جعفر الصادق علیه السلام و له طرق عن

مسلمة

۱۰۴۴ - رواه روح بن عبدالله عن جعفر الصادق عليه السلام ...

۱۰۴۵ - رواه معاوية بن عمار عن جعفر الصادق عليه السلام ...

۱۰۴۶ - فرات بن ابراهيم الكوفي قال: حدثنا محمد بن ابراهيم بن زكريا الغطفاني قال:

حدثني ابوالحسن هاشم بن احمد بن معاوية بمصر عن محمد بن بحر عن روح بن عبدالله قال:

حدثني جعفر بن محمد عن ابيه عن جده قال: مرض الحسن والحسين مرضاً شديداً. فعادهما

محمد عليه السلام وابوبكر وعمر. فقال عمر لعلي لو نذرت لله نذراً واجباً... الى قوله - فقال جبرئيل

يا محمد! اقرأ (ان الابرار يشربون من كأس...) - الى آخر الآيات...

نقل این روایات تا رقم ۱۰۶۱ (مجموعاً ۱۶ روایت) ادامه می‌یابد و سپس می‌افزاید:

بعضی از ناصبها به این قضه اعتراض کرده و به اجماع اهل تفسیر بر مکی بودن سوره و

ولادت حسین عليه السلام در مدینه استناد کرده‌اند. در پاسخ ایشان باید گفت، چگونه می‌توان دعوی

اجماعی چنین را پذیرفت، در حالیکه قول اکثر مفسرین بر مدنی بودن سوره است.

آنگاه در طی ارقام ۱۰۶۲ الی ۱۰۷۰، اخبار و روایاتی را آورده است که بیانگر ترتیب

نزول سور قرآنی است. و در غالب آنها نزول سوره هل أتى، در مدینه و بعد از سوره

الرحمن عنوان شده است.^۱

ابن شهر آشوب نیز از اشخاص و منابعی یاد می‌کند که به نزول سوره دهر در شأن

علی عليه السلام و اهل بیت ایشان تصریح کرده‌اند. می‌نویسد:

ابو صالح، مجاهد، ضحاک، حسن بصری، عطاء، قتاده، مقاتل، لیث، ابن عباس،

ابن مسعود، ابن جبیر، عمرو بن شعیب، حسن بن مهران، نقاش، قشیری، تغلبی و واحدی در

تفسیرشان و صاحب اسباب النزول و خطیب مکی در الاربعین و ابوبکر شیرازی در نزول

القرآن فی امیرالمؤمنین عليه السلام و آشنهی در اعتقاد السنة و ابوبکر محمد بن احمد بن فضل نحوی

در العروس فی الزهد و نیز اهل بیت عليهم السلام از اصبح بن نباته و دیگران از امام باقر عليه السلام روایت

نموده‌اند: زمانی که حسین عليه السلام بیمار بودند، رسول خدا صلى الله عليه وآله در معیت اصحابش به عیادت

آندو رفت و به علی عليه السلام فرمود: اگر درباره دو پسر خود نذر کنی خدا آنها را عاقبت می‌بخشد.

علی عليه السلام عرض کرد: سه روز، روزه می‌گیریم و بدین سان فاطمه (س) و حسین عليه السلام و کنیز

ایشان قضه نیز گفتند: ما هم سه روز، روزه می‌گیریم.^۲

نظام الدین قمی نیشابوری نیز می‌نویسد:

واحدی در البسيط، زمخشری در الکشاف و همچنین امامیه این حدیث را یاد کرده‌اند و

بالاتفاق معتقدند که سوره هل أتى در مورد اهل بیت عليهم السلام نازل شده است...^۳

۱. شواهد التنزیل، ۲/۴۱۴-۳۹۳.

۲. مناقب آل ائمه اطهار، ۳/۳۷۵-۳۷۳ (نقل از اسباب النزول، حجتی، ۳۵).

۳. تفسیر طبری، ۲۹/۱۱۲ (حاشیه).

آنگاه حدیث اطعام را یاد کرده و در پایان می‌افزاید:

روایت است که سائل در آن سه شب جبرئیل بوده است که خدا خواست بدین وسیله ایشان را امتحان کند.

جلال‌الدین سیوطی نیز از ابن مردویه به نقل از ابن عباس آورده است که این آیات درباره‌ی علی بن ابیطالب علیه السلام و فاطمه علیها السلام بنت رسول الله صلی الله علیه و آله نازل شده است.^۱ ابن اثیر جزری نیز در بیان شرح حال فضة النویبة به حدیث مذکور از طریق مجاهد از ابن عباس اشاره می‌کند، بدون آنکه آن را مورد نقد و اعتراض قرار دهد. تمام داستان در ضمن حدیث بیان می‌شود با این تفاوت که سخنی از روزه گرفتن حسنین علیهما السلام به میان نیامده است. اما به استقراض علی علیه السلام از شمعون خیبری و تهیه نان جهت افطار و آنگاه ایثار تمامی آن در سه شب متوالی اشاره دارد.^۲

محمدباقر خوانساری نیز در ضمن شرح حال «محد بن ادريس شافعی» اشعاری را از وی نقل می‌کند که حاکی از اعتقاد شافعی به نزول سوره دهر در شأن علی بن ابیطالب علیه السلام می‌باشد.^۳

از دیگر تفاسیر و کتب امامیه و غیر امامیه (تا قرن دهم) که این شأن نزول را بیان داشته‌اند، می‌توان به کتب زیر اشاره کرد:

- مواهب علیه، کاشفی، ۳۷۲/۴؛ - منهج الصادقین، ملافتح الله کاشانی، ۹۷/۱۰؛
- الثبیان، محمد بن الحسن الطوسی، ۲۱۱/۱۰ - مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، ۴۰۴/۵ - الأملی، صدوق، ۱۵۵ (مجلس ۴۴) - بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ۲۴۵/۳۵ - مجمع البحرين، طریحی، ۴۴۶/۱ - كشف العُتمة فی معرفة الأئمة، علی بن عیسیٰ الیربلی، ۳۰۳-۳۰۴ - تفسیر القمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، ۲ / ۳۹۸ - تفسیر الجبری، حسین بن الحکم الکوفی ۱ / ۳۲۶ روح الجنان و روح الجنان، ابوالفتوح رازی، ۱۱ / ۳۵۰ - ۳۴۶ - الوسیط، واحدی، ۴ / ۴۰۱ و ۴۰۲ - ارشاد القلوب، الدیلمی، ۲۲۲/۲، ۲۲۴ - معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۴۲۸ - لباب التأویل فی معانی التنزیل، الخازن، ۴ / ۲۷۸ - انوار التنزیل، بیضاوی، ۳ / ۵۲۶ - مدارک التنزیل و حقائق التأویل، النسفی، ۴ / ۴۶۶ - النکت والعیون، الماوردی،

۲. اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ۲۳۶/۷.

۱. الدر المنثور، ۲۹۹/۶.

۳. روضات الجنات، ۲۶۱/۷.

۳۹۶/۴، الإختصاص، شيخ مفيد، ۱۶۹- الغدير، امينى، ۳/۱۰۶ ای ۱۱۱ و ۱۶۹.

قول دوم: مکی بودن تمام سوره و نفی سبب نزول خاص.

برخی از دانشمندان و مفسران عامه از قبیل: ابن الجوزی؛ قرطبی؛ فخر رازی؛ سید قطب و دیگران، مکی بودن سوره دهر را قول ارجح دانسته‌اند و معتقدند احتمال اینکه این سوره مدنی باشد، احتمالی بسیار ضعیف و غیر قابل اعتبار است.^۲

سیوطی نیز به نقل از جعبری، در قصیده تقریب المأمول، آورده است:

مکیة ست ثمانون اعتلت نظمت علی وفق النزول لمن تلا
اقراً و نون مزمل مآثر والحمد، تبّت، کورت، الاعلی علا

...

و محمّد و الرعد و الرحمن الانسان الطلاق و لم یکن، حشر ملا

و به نقل از فضائل القرآن ابو عبیده نیز سوره‌های رعد، الرحمن و انسان را مکی می‌شمارد.^۳

در غالب کتبی که سخن از ترتیب نزول سور قرآنی به میان آمده است نیز نزول سوره انسان، بعد از سوره‌های الرعد و الرحمن ثبت شده است.^۴ لیکن مکی یا مدنی بودن این دو سوره نیز مورد اختلاف است. قرطبی می‌نویسد:

سورة الرعد مکیة فی قول الحسن و عکرمه و عطاء و جابر و مدینه فی قول الکلبی و مقاتل
و قال ابن عباس و قتادة مدینه الآ آیتین منها نزلت بمکة و هما قوله تعالی ﴿ولو انّ قرآناً سیّرت
به الجبال...﴾^۵.

فخر رازی نیز سوره رعد را مکی دانسته و آیه ﴿ولا یزال الذین کفروا...﴾ را استثناء کرده است. اما به نقل از الاصم می‌نویسد: هی مدنیة بالإجماع سوی قوله تعالی ﴿ولو أنّ قرآناً سیّرت به الجبال...﴾^۶

۱. کتاب الإختصاص متنی است بسیار کهن که انتساب آن به شیخ مفید مشکوک است. جناب آقای جواد شبیری در دو مقاله مفصل عدم انتساب الإختصاص به شیخ مفید را به اثبات رسانده و ابن نظریه را با توجه به اسناد کتاب و سنجش آراء عرضه شده در متن کتاب با آراء شیخ مفید، مدلل کرده است. بنگرید به: مجله نور علم، شماره ۴۰، ص ۶۰ و شماره ۴۲ ص ۱۵۰.

۲. فی ظلال القرآن، سید قطب، ۳۹۱/۸ و التفسیر الکبیر، فخر رازی، ۳۰-۲۹/۲۴۳.

۳. الاتقان، ۱۱/۱ و ۲۶.

۴. شواهد التنزیل، ۲/۴۱۴.

۵. الجامع لأحكام القرآن، ۲۷۸/۹ و ۳۳۶-الاتقان، ۱۲/۱ و ۱۵.

۶. التفسیر الکبیر، ۳۳۰/۱۸.

سید قطب نیز سوره رعد و الرحمن را مکی می‌شمارد و می‌نویسد: این سوره (الرحمن) با سیاقی خاص، اعلانی عمومی است در میدان وسیع هستی و نشان دهنده آلاء پرشکوه و روشن الهی در تمام جهات وجود...^۱

و نیز می‌نویسد:

و اما موضوع سوره رعد نیز مانند دیگر سور مکی، اعتقاد و احکام آن است شامل: الوهیت، توحید ربوبیت، توحید دین نزد خدا و... لذا بر خلاف آنچه در مصحف امیری و یا بعضی مصاحف دیگر آمده است، مکی بودن این سوره از لحاظ طبیعت موضوع آن یا روش بیان آن و یا ساختار عامش واضحت و قابل قبول‌تر است.^۲

نویسنده معاصر، عزت دروزه نیز معتقد است سوره الرحمن که در ساختار نظم‌گونه‌اش بی‌نظیر است همانند سوره‌هایی همچون اعلیٰ، شمس، لیل، قارعه و مرسلات در نخستین سالها نازل شده و متعرض دعوت عمومی است. لذا می‌توان گفت مکی بودن این سوره بروزی فزون‌تر دارد.^۳

همه مفسرینی که بر مکی بودن سوره انسان تأکید دارند، به دو دلیل عمده استناد جسته‌اند:

۱ - سیاق آیات و ساختار عبارات

عمده‌ترین استدلال در این دیدگاه آن است که سیاق آیات و عبارات در این سوره به‌وضوح حاکی از نزول آن در مکه و در اوائل بعثت است. چنانکه خدای متعال در طی آیات این سوره انواع نعمتهای حسی را به گونه‌ای مفصل به تصویر می‌کشد. و هم عذاب عظیم الهی را یادآور می‌گردد. علاوه بر آن رسول خویش را فرمان می‌دهد که در برابر حکم پروردگار صابر باشد و از تبعیت و اطاعت آنان که دامن خویش را به گناه آلوده ساخته‌اند و بر نعمتهای الهی دیدگان معرفت را فرو بسته‌اند، پرهیزد. و این از خصائص سور مکی است که خداوند در ضمن آنها، رسولش را از مدافعه با مشرکین بازمی‌دارد. همانطور که این امر در سوره‌های قلم، مدثر و مزمل بروزی آشکار دارد. مکی بودن سوره دهر در آیات هفتگانه انتهائی آن، نمودی روشنتر می‌یابد. آنجا که

۲. همان، ۶۳/۵.

۱. فی ظلال القرآن، ۶۷/۷.

۳. التفسیر الحدیث، ۸۹/۶.

سخن از نزول قرآن دارد و پیامبرش را بر صبر، ذکر حق و نماز در شامگاهان و صبحگاهان و تسبیح او در نیمه‌های شب تشویق می‌کند و او را دل‌داری می‌دهد که اگر این مشرکین، راه عناد در پیش گرفته‌اند، به آن دلیل است که چشمهای ناتوانشان تنها قادر به دیدن دنیای پیش روست و از هنگامه سخت و دشوار مرگ و سنگینی روز واپسین غافلند.^۱

۲ - ضعف روایاتی که بر نزول این سوره پس از ماجرای اطعام دلالت دارد.

ابن الجوزی به نقل از ابو عبدالله سمرقندی از محمد بن کثیر کوفی، از اصبع بن نباته آورده است:

مرض الحسن و الحسين، فعاد هما رسول الله ﷺ و ابوبکر و عمر. فقال عمر لعلي (رض): يا ابا الحسن انذر ان عافا الله وكديك ان تحدث له شكراً. فقال علي و ان عافا الله ولدي صمته لله ثلاثة ايام شكراً له... (الخ).

آنگاه تمام قصه را نقل می‌کند و به موضوعاتی همچون: استقراض علی عليه السلام از همسایه یهودی مسلکش موسوم به جابر بن شمر و نیز به برخی اشعار منسوب به علی عليه السلام و فاطمه عليها السلام اشاره کرده و در پایان می‌نویسد:

شکی نیست که این حدیث موضوع است و افعال و اشعاری را به ایشان نسبت داده است که ساحت این بزرگواران از آن پیراسته است. (یتنزه عنها اولئك السادة). علاوه بر آن یحیی بن معین، اصبع بن نباته را معتبر نشناخته است و نیز احمد بن حنبل می‌گوید: ما احادیث محمد بن کثیر را سوزاندم و ابو عبدالله سمرقندی نیز قابل اعتماد نیست.^۲

قرطبی نیز در تفسیر خود این آیات را عام دانسته و می‌نویسد:

صحيح این است که این آیات درباره همه ابرار و نیکوکاران نازل شده است. اما ثعلبی، قشیری، نقاش و دیگران حدیثی را درباره قصه علی و فاطمه و کنیز ایشان نقل می‌کنند که ضعیف و غیر قابل اعتناست.

آنگاه روایت ابن عباس را به‌طور کامل ذکر کرده و در جرح آن روایت بسیار قلم فرسائی می‌کند. و سرانجام به نقل از ترمذی و ابن الجوزی، این حدیث را ساختگی (مزووق و مزئف) داشته و به استناد آیه و یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو (بقره: ۲۱۹)، مرتکب چنان افعالی را مذموم قلمداد نموده است.^۳

۱. فی ظلال القرآن، ۸/۳۹۳-۳۹۱. التفسیر الكبير، ۳/۲۴۳.

۲. الموضوعات، ۱/۳۹۰. زادالمسیر ۸/۴۳۲. ۳. الجامع الأحکام القرآن، ۱۹/۱۳۰.

فخر رازی نیز همان قصه را به نقل از کشاف و روایت ابن عباس نقل کرده و متذکر می شود که:

دیگر بزرگان معتزلی مثل: ابوبکر الأصم؛ ابوعلی جیانی؛ ابوالقاسم کلی؛ ابومسلم اصفهانی و قاضی عبدالجبار بن احمد در تفاسیر خود سخنی از این شأن نزول به میان نیاورده اند.

و آنگاه می افزاید:

سیاق (انّ الابرار یشریون) جمع است و همه شاکران و ابرار را شامل است و نمی توان آن را به یک شخص اختصاص داد. چنین اختصاصی به نظم سوره آسیب می رساند. پس باید گفت آیه درصدد بیان حال مطیعین است. البته منکر آن نیستیم که علی رضی الله عنه یکی از ایشان باشد ولی تخصیص معنا ندارد.^۱

قول سوم: مکی بودن بخشی از سوره و مدنی بودن بخش دیگر.

علامه طباطبائی ذیل تفسیر این سوره، بخش نسبتاً مفصلی را در زمینه روایات موجود در شأن نزول سوره مطرح کرده و در پایان چنین نتیجه گیری می کند:

قسمت انتهائی سوره مشتمل بر صبر و عدم اطاعت از آثم و کفور و پرهیز از مداهنه با ایشان است. همانطور که متذکر نزول قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله شده است. احتمال جدی وجود دارد که این بخش با سیاق تام و مستقلی که دارد، در مکه نازل شده باشد. اما آنچه روایات فراوان مثبت و مؤید آند، نزول قسمت ابتدائی سوره در مدینه می باشد. لذا باید گفت، آغاز سوره مدنی و پایان آن مکی است.^۲

قول چهارم: مکی بودن تمام سوره ضمن پذیرش کلیت شأن نزول. این رأی، جمعی است میان دو دیدگاه نخست. این قول بر این اساس مبتنی است که گوئی سوره هل آتی، ناظر به آینده اسلام است و درصدد بیان رخدادی است که در آینده به وقوع می پیوندد. همه دانشمندان علوم قرآنی بر این باورند که اخبار به غیب، یکی از مهمترین وجوه اعجاز قرآن است و اگر نگوئیم تمام معنی اعجاز در آن نهفته است.

الإخبار بالمغیبات در شماره ۳۵ وجهی است که سیوطی در وجوه اعجاز قرآن بر شمرده است.^۳ باقلانی نیز با اینکه همه وجوه اعجاز را در ۳ وجه خلاصه کرده است، اولین و مهمترین آنها را الإخبار عن المغیبات دانسته است.^۴

۲. المیزان، ۲۰/۲۲۶.

۱. التفسیر الکبیر، ۳۰/۲۴۳.

۴. اعجاز القرآن، ۵۰/۶۶.

۳. معرک الأقران، ۱/۱۸۰.

بی تردید آیات بی شماری از قرآن کریم شرح اخباری از گذشته و یا مبین رخدادهایی از آینده‌اند. همه آیات و سوری که قصه انبیاء گذشته همچون: نوح؛ عیسی؛ موسی؛ ابراهیم و... را بیان می‌کنند، درصدد شرح اخبار پیشینیانند. و نیز بسیارند آیاتی که سخن از حوادث و وقایع آینده دارد. چه آینده نزدیک برای مسلمین صدر اسلام و چه ترسیم آینده مسلمانان جهان. آیاتی همچون موارد زیر:

﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام...﴾ (فتح: ۲۷) [پیش از

فتح مکه]

﴿الم غلبت الروم في ادنى الارض...﴾ (روم: ۴-۱) [ماهها پیش از آنکه روم به تصرف

جیوش مسلمین درآید]

﴿و هو الذي ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله...﴾ (توبه: ۳۳) و

همه آیاتی که ترسیم‌گر واقعه روز قیامت و حشر و معاد جسمانی است.

آیاتی از قبیل آیات فوق کم نیست و به اعتراف باقلانی «جميع الآيات التي يتضمنها

القرآن من الاخبار عن الغيوب يكثراً جداً.»

آیات ۲۲-۵ سورة هل ائی نیز از این نمونه است. این سوره با سیاقی که در فصل اول

و سوم داراست به صراحت فریاد می‌زند که در مکه نازل شده است. اما فصل دوم آن

(آیات ۲۲-۵) نوید می‌دهد که در آینده نزدیک مکتب قرآن به ثمر نشیند و خاندانی با نام

و نشان ابرار، پا به عرصه حیات می‌گذارند که در همه احوال فقط جویای حق باشند و تا

آن حد مشتاق رضای اویند که موجودی افطار خود را به مسکین و یتیم و اسیر ایثار کنند

و شعارشان این باشد: ﴿انما نطعمكم لوجه الله، لانريد منكم جزاءً ولاشكوراً﴾.

سورة انسان با ترسیم نمائی از آینده، پیامبر ﷺ را دلداری می‌دهد تا از ظلم

ستمکاران و آزارهای فراوانشان رنجیده خاطر نگردد و به آینده مکتب اسلام و

گروندگان به حق آن امیدوار بماند. آیات ۲۲-۵ منحصرأً بیان شأن و ویژگی موجود در

خاندان اهل بیت یعنی علی عليه السلام، فاطمه عليها السلام و حسنین عليهم السلام می‌باشد. از آن رو که این نمونه

اخلاص در مورد سایر اصحاب نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد و تنها می‌توان در مورد

خاندان امیرالمؤمنین عليه السلام مدعی آن بود. خصوصاً با این وعده قطعی ﴿فوقاهم الله شرَّ

ذلک الیوم ولقّاهم نضرة و سروراً و جزاهم بما صبروا جنةً و حریراً^۱.
 نمونه دیگری از این گونه آینده خوانی را می توان در سوره مزمل مشاهده کرد. آیه ۲۰ این سوره از پیشرفت اسلام و اقتدار مسلمین در آینده نزدیک خبر می دهد. آن هم در زمانی که مسلمین در اقلیت و ضعف مطلق بوده اند. (نزول سوره مزمل در سال اول بعثت بوده است) در این آیه می فرماید: ﴿علم أن سیکون منکم مرضی و آخرون یضربون فی الارض یتتغون من فضل الله و آخرون یقاتلون فی سبیل الله، فاقراءوا ما تیسرمنه﴾. این آیه بیان تخفیفی در ادای نماز شب است که ناظر به آینده مسلمین می باشد. در عبارت پیشین تخفیفی را به موجب مسائل طبیعت (یعنی کوتاهی شبهای زمستان) در قرائت قرآن در نماز شب مقرر فرمود. ﴿والله یقدر اللیل والنهار علم أن لن تحصوه فتاب علیکم فاقراءوا ما تیسر من القرآن﴾. اینک می فرماید: خدا دانست که بزودی در میان شما بیماری پیدا می شوند که تاب و توان کمتری دارند و قرائت چند سوره هم برای آنان سنگین و ملال آور است. خدا دانست که بزودی در میان شما کسانی پیدا می شوند که راهی سفر خواهند شد - یا برای تجارت و یا برای پیکار در راه خدا - و طبیعی است که در اثر رنج سفر و یا تکاپوی قتال نتوانند به موقع از خواب برخیزند و در نافله شب سوره های متعدد تلاوت نمایند. لذا از هم اینک به شما تخفیف می دهد و اجازه صادر می کند که نافله شب را با هر تعداد سوره که میسر و مقدورتان باشد، ادا نمایید.^۱

داوری و نقد دیدگاهها

باید توجه داشت که در متن مجموع روایات، تفاوت های قابل ملاحظه و بعضاً تناقضاتی مشاهده می شود که پذیرش صحت برخی جزئیات واقعه را دشوار می سازد. این گونه تفاوتها بیانگر آن است که روایات نقل به معنا شده و در برخی از آنها با انگیزه های متفاوت، از جمله علاقه وافر به اهل بیت علیهم السلام، سخنانی نیز بدانها افزوده گشته است. در برخی از این روایات سخنی از روزه گرفتن سه روزه حسنین علیهم السلام - دو کودک خردسال ۵ و ۶ ساله که تازه از بیماری برخاسته و دوره نقاهت را سپری می کرده اند و یا هنوز بیمار بوده اند - به میان نیامده است.^۲ همچنین در مورد فرد پیشنهاد دهنده به

۱. معارف قرآنی، محمد باقر بهبودی، ۵۳-۵۴.

۲. بنگرید به: مناقب علی بن ابیطالب، ابن المغازلی، ۲۷۲ - اسدالغابة، ۲۳۶/۷.

حضرت علی علیه السلام نیز میان متون توافق دیده نمی شود. در برخی روایات او را عمر معرفی کرده اند.^۱ و در برخی دیگر پیشنهاد کننده یکی از عیادت کنندگان است بدون تصریح نام (تحت عنوان عامه العرب). و تعداد قابل ملاحظه ای نیز حکایت از این دارند که علی علیه السلام به پیشنهاد و ارشاد شخص رسول الله صلی الله علیه و آله جهت سلامتی کودکان خویش نذر کرد. به طور کلی می توان گفت در روایات مزبور، حداقل ۲ مسأله به طور جدی مورد تردید قرار دارد:

اول: روزه داری دو کودک ۵ و ۶ ساله بیمار به مدت سه روز و بدون افطار.
دوم: استقراض علی علیه السلام از همسایه یهودی اش.

تردید در صحت مسأله اول، یک تردید عقلانی است. علاوه بر اینکه بر اساس نص صریح قرآن شخص بیمار (بالغ) مکلف به گرفتن روزه ماه مبارک رمضان نیست، چه رسد به بیمار غیر بالغ و روزه غیر ماه مبارک.

اما در مورد استقراض باید گفت که علاوه بر عقل، شواهد تاریخی نیز تردید در صحت آن را قوت می بخشد. اگر سوره دهر در مدینه نازل شده باشد و آن هم زمانی که در همسایگی علی علیه السلام فردی یهودی و متمول به آسودگی زندگی می کرده است، باید زمان نزول را بعد از سال هفتم هجری تخمین زد.

در سال هفتم هجرت، فدک از طرف یهودیان خیبر و تیما به پیامبر صلی الله علیه و آله تقدیم شد و پس از آن تاریخ، پیامبر صلی الله علیه و آله فدک را به فاطمه علیها السلام هدیه کرد. پس در زمان نزول این سوره، فدک جزء اموال علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام بوده است.

حلبی مورخ معروف در سیره خود می نویسد:

ابوبکر مایل بود که فدک در دست دختر پیامبر باقی بماند و حتی مالکیت فاطمه را در ورقه ای تصدیق کرد. اما عمر از دادن ورقه به فاطمه مانع شد و رو به ابوبکر کرد و گفت: فردا به درآمد فدک نیاز شدیدی پیدا خواهی کرد. زیرا اگر مشرکان عرب بر ضد مسلمانان قیام کنند، از کجا هزینه جنگی را تأمین می کنی؟^۲

این جمله بیانگر آن است که درآمد فدک به مقداری بوده است که می توانسته بخشی از هزینه جهاد با دشمن را تأمین کند.

۱. بنگرید به: فضائل الخمسه، فیروز آبادی، ۲۵۶/۱ - نورالابصار، شبلیجی، ۱۰۲.

۲. سیره حلبی، ۴۰۰/۳ (نقل از فروغ ولایت، جعفر سبحانی، ۱۹۸).

قطب راوندی می نویسد:

پیامبر ﷺ سرزمین فدک را به مبلغ بیست و چهار هزار دینار اجاره داد. در برخی از احادیث، هفتاد هزار دینار نیز نقل شده است. و این اختلاف به حسب درآمد سالانه آن بوده است... هنگامی که معاویه به خلافت رسید، فدک را میان سه نفر تقسیم کرد: یک سوم آن را به مروان بن حکم، یک سوم دیگر را به عمرو بن عثمان و ثلث آخر را به فرزند خود یزید داد. و چون مروان به خلافت رسید، همه سهام را جزو تیول خود قرار داد.^۱

معاویه آن را میان سه نفر، که هر یک نماینده فامیل بزرگی بود، تقسیم کرد.^۲

هنگامی که فاطمه علیها السلام با ابوبکر درباره فدک سخن گفت و گواهان خود را برای اثبات

مدعای خود نزد او برد، وی در پاسخ دختر پیامبر ﷺ گفت:

فدک ملک شخصی پیامبر نبود بلکه از اموال مسلمانان بود که از درآمد آن سپاهی را مجهز می کرد و برای نبرد با دشمنان می فرستاد و در راه خدا نیز انفاق می کرد.^۳

در اسلام، سرزمینی که بدون هجوم نظامی و نبرد، در اختیار مسلمانان قرار گیرد، فیء محسوب شده و به شخص پیامبر ﷺ و امام پس از او مربوط است تا به طوری که در قوانین اسلام معین شده است، در موارد خاصی به کار رود. یکی از آن موارد این است که پیامبر و امام نیازمندیهای مشروع نزدیکان خود را به وجه آبرومندی برطرف سازند.

یکی از محققین معاصر نیز معتقد است:

روایاتی که حاکی از فقر خانواده رسول اکرم ﷺ خصوصاً فقر مالی حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام زهراء علیها السلام است، همگی ساختگی و پرداخته قصه سرایان است. زیرا با وجود اموالی که از خدیجه در دست پیامبر باقی مانده بود و غنائمی که خصوصاً در جنگ بدر به دست آمد و هبه ها و بخششهایی که قبائل عرب به پیامبر ﷺ داشتند، از جمله فدک که سرزمینی عظیم با درآمدی سرشار بوده، این امر بسیار بعید است.

البته لازم به ذکر است که سیره خاندان پیامبر و خود ایشان این بوده که از مال دنیا به کمترین مقدار آن برای خویش بسنده کرده و از لذائذ چشم می پوشیدند.^۴

علاوه بر آن، در متن برخی روایات سخنی از استقراض به میان نیامده است. تنها به این اشاره دارد که علی علیه السلام در ازای اجرت آبیاری درختان نخل، مقداری جو دریافت کرد و آن را آسیاب نمود و طعامی فراهم ساخت. و این طعام بود که در سه شب متوالی (و در برخی روایات در یک شب) ایثار شد.^۵

۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲۱۶/۱۶. ۲. فروغ ولایت، جعفر سبحانی، ۲۰۰.

۳. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ۲۱۴/۱۶.

۴. سیره الائمة الاثنی عشر، هاشم معروف الحسینی، ۷۰-۷۳/۱.

۵. بنگرید به: فضائل الخمسة، ۲۵۵/۱ - اسباب النزول، واحدی، ۳۳۱.

در روایاتی نیز که به استقراض اشاره دارد، عدم توافق در مورد نام قرض دهنده، دیده می‌شود. در برخی روایات از فردی یهودی به نام شمعون بن حارنا نام برده‌اند، برخی دیگر او را فنحاص بن حارنا خوانده‌اند و تعدادی دیگر از شخصی به نام جابر بن شَیمر یهودی نام برده‌اند.

اما آنچه همه روایات (در کل) مثبت و مؤید آنند، تطبیق مطالب مذکور در آیات سوره دهر با شأنیت و ویژگی‌های علی ع و اهل بیت گرامی اوست. به عبارت دیگر غالب قریب به اتفاق روایات از این سخن می‌گویند که آیات این سوره در مورد علی ع و خانواده ایشان نازل شده است.

برخی از دانشمندان علوم قرآنی همچون سیوطی، زرکشی و دیگران معتقدند: عادت صحابه و تابعین این بوده که وقتی می‌گفتند: نزلت هذه الآية فی کذا، مرادشان آن بوده که آیه متضمن حکم آن مورد است، نه اینکه حتماً و قطعاً سبب نزول آن آیه باشد. (فهو من جنس الاستدلال علی الحکم بالآیه لامن جنس النقل لما وقع). سیوطی در توضیح این مطلب می‌نویسد. مثلاً وقتی گفته می‌شود سوره فیل در مورد هجوم سپاه ابرهه به مکه معظمه نازل شده است به این معنا نیست که این سوره بلافاصله بعد از وقوع این واقعه نازل شده باشد. بلکه بدان معناست که سوره فیل بیانگر و تمثیل کننده واقعه هجوم آن سپاه سیاه به خانه خداست.

اگر چه پذیرش این سخن به معنای نفی مطلق اسباب نزول خاص نیست. چنانکه آیاتی همچون آیات ظهار (مجادله: ۴-۱) و آیات لعان (نور: ۹-۶) در پی رخداد واقعه مربوطه نازل شده‌اند و دارای سبب خاص می‌باشند.

نتیجه آنکه دیدگاه چهارم از آن جهت که متضمن دو اصل مهم است، نمی‌تواند از جانب علمای فریقین به طور خاص مورد اعتراض قرار گیرد. اول از آن جهت که سوره دهر را با توجه به نظم، سبک و اسلوب خاصش که با اسلوب و ساختار سور مکی تطابق دارد، مکی شمرده است. و دوم از آن حیث که بر نزول آیات ۲۲-۵ این سوره در شأن علی ع و اهل بیت وی، از باب اخبار به غیب و دلداری و تقویت روحی پیامبر مهر تأیید می‌زند.

گذری بر تک نگاره‌های تفسیری بر سوره انسان

سوره انسان به دلیل اهمیت خاصش تک نگاره‌های تفسیری متعددی را برتافته است که برخی تمام سوره و برخی آیاتی چند از آن را شامل می‌گردد. اندک تفحصی در کتب فهرست، بالاخص کتاب پراج الذریعه وجود نگاشته‌هایی را باز می‌نماید همچون:

- ۱- زین الفتی فی تفسیر هل آتی، اثر احمد بن محمد العاصمی (قرن چهارم).^۱
 - ۲- تحفة الفتی فی تفسیر هل آتی، اثر غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی (قرن دهم)
- [نسخه حاضر]^۲

۳- کشف الغطاء فی تفسیر هل آتی، سید رجب علی خان جگروانی (از نواحی پنجاب هند) (م ۱۲۸۶۰)

۴- تفسیر سوره هل آتی علی الإنسان، تألیف شیخ احمد الأحسانی، (م. ۱۲۴۱) که در ضمن تفسیر جوامع الکلم به چاپ رسیده است.^۳

۵- تفسیر آیات ان الابرار یشربون من كأس ... الی... نضرة و سروراً، اثر میرزا محمد حسن شیروانی اصفهانی، معروف به مدقق شیروانی (م. ۱۰۹۸). تفسیری است مختصر که به زبان فارسی نگاشته شده است.^۴

۶- تفسیر سوره هل آتی، اثر سید حسین بن السید دلدار علی نقوی کهنوی (م. ۱۲۷۳)^۵

۷- تفسیر سوره هل آتی، اثر شیخ علی الحزین^۶

۸- تفسیر سوره هل آتی، اثر مولی شمس الدین گیلانی (م. ۱۰۹۸)

این تفسیر در واقع همان تفسیر تحفة الفتی است که به غلط به مولا شمس‌الدین گیلانی منسوب شده است.

۹- تفسیر سوره هل آتی، سید امیر معزالدین محمد حسینی اردستانی، مشهور به میرمیران^۷ این نگاشته نیز فارسی بوده و مؤلف در رجب سال ۱۰۴۴ در حیدرآباد دکن نگارش آن را به پایان رسانده است.

۱۰- حسناء غالیة المهر یا تفسیر سوره الدهر، تألیف امیرمحمد عباس^۸ (م. ۱۳۰۶) فرزند

۲. همان، ۴/۳۱۰؛ ۱۲/۱۶۵؛ ۱۸/۴۶.

۴. همان، ۴/۳۲۴.

۶. الذریعة، ۴/۳۴۳.

۸. همان، ۷/۱۴ و اعیان الشیعه، ۷/۴۱۳ - ۴۱۱.

۱. الذریعة، ۱۲/۹۰۰.

۳. همان، ۴/۳۴۳.

۵. الذریعة، ۴/۳۴۳.

۷. همان، ۴/۳۴۳؛ ۲۲/۳۳۳.

محمد جعفر تستری از اولاد شیخ نعمت الله جزائری. وی کتب و تألیفات متعددی را به رشته تحریر درآورده است. سید محسن امین ۱۰۱ تألیف وی را نام برده است.

۱۱- وارق الدهر یا رساله فی تفسیر سورة الدهر، تألیف مولی حبیب الله بن مولی علی مدد کاشانی ساوجی، (م. ۱۳۴۰).^۱

۱۲- خصائص الزهراء علیها السلام، نگاشته شیخ محمد علی بن مولی حسن علی همدانی، شامل ۴۰ حدیث است و در هر حدیث تأویل آیه‌ای از آیات قرآن را در شأن فاطمه زهرا علیها السلام متذکر می‌شود. از جمله آیات سورة هل ائی.^۲

معرفی تفسیر تحفة الفتی

رساله تحفة الفتی فی تفسیر هل ائی، تفسیری است فشرده و سرشار از اشارات فلسفی و عرفانی، توأم با تحقیقاتی لطیف و مباحثی شریف،^۳ تألیف غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی، یکی از فیلسوفان بزرگ قرن دهم از حوزه شیراز.

مؤلف کوشیده است تا ضمن تفسیر آیات سورة انسان، علاوه بر ذکر آراء دیگر مفسرین، مطالب بکر و کشفیات خویش را، که غالباً رنگ و بوی فلسفی - عرفانی دارد، در قالب جمالتی کوتاه و اشارت گونه ارائه دهد. در موارد متعدد تفصیل مطالب را به رساله‌های دیگر خویش احاله کرده و درک عمیق آنها را مشروط به داشتن ذوقی سلیم و فهمی مستقیم دانسته است. و بدین ترتیب، نگارش تفسیری خویش را این‌گونه سامان بخشیده است: با ذکر مقدمه‌ای کوتاه در بیان اهمیت نفس (انسان شناسی) آغاز می‌کند و متذکر می‌شود که در پرتو آیات این سوره در صدد تبیین برخی حالات روحانی (آلام و لذات معنوی) است، علی‌رغم اینکه منکر ظهور این آیات در جسمانیات نیز نمی‌باشد. آنچنان‌که دأب کتب عرفانی است، مطالب را ذیل عناوین المشرق نظام داده و تمامی رساله را مشتمل بر ۲۶ مشرق نموده است. در هر مشرق پس از ذکر یک یا چند آیه، ابتدا به شرح مفردات آن می‌پردازد، آنگاه متعرض آراء دیگر مفسرین شده و ضمن انتقاد بر برخی آراء، نظر خویش را به اجمال و گاه به تفصیل مطرح می‌سازد، اگر در خلال بیانات و

۲. همان، ۱۶۸/۷.

۱. الذریعه، ۱۵۲/۱۱ و ۲۷۱/۷.

۳. الذریعه، ۳۴۴/۴.

به اقتضای مقام، متذکر روایات و اخباری گردد، به شیوه‌ای کارشناسانه و آن‌گونه که دأب محدثین است، به بررسی صحت و سقم آنها پرداخته، بلکه پس از طرح یک یا چند اصل فلسفی و حتی گاه ادبی، به صورتی ضمنی پذیرش یا عدم پذیرش خویش از مفاد روایت را تبیین می‌کند و در مواردی نیز به تأویل آن می‌پردازد.

به‌عنوان مثال: در شرح معنا و بیان مصداق الانسان در آیات اول و دوم و علت تکرار این واژه، ابتدا به روایت ابن عباس اشاره نموده که در ضمن آن انسان را در آیه اول آدم عليه السلام و در آیه دوم جنس بشر تلقی کرده است. آنگاه به منظور اثبات خطا بودن چنین برداشتی، به یک قاعده ادبی استناد می‌کند که ان المعرفة المعادة عين الأول. و پس از تبیین این قاعده و ذکر موارد مشابه از جمله آیات ۴ و ۵ سوره انشراح، عینیت الانسان را در آیه اول و دوم استنتاج می‌کند. و بدین ترتیب فرض آدم بودن انسان را منتفی می‌شمارد.

در تمام طول رساله، آنچه به‌وضوح قابل مشاهده است، استدلالها و استنتاجهای او از آیات براساس مبانی و اصول فلسفی و اشارات عرفانی است. به‌عنوان مثال وی پس از تفسیر آیات اول و دوم، متذکر می‌شود که فلاسفه، مبادی حوادث را عبارت از پنج علت: عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده شمرده‌اند. انسان نیز مانند هر حادث دیگر مرکب از این مبادی پنجگانه است که همگی در آیات اول و دوم بدین ترتیب ملحوظ می‌باشند: اصل عدم در آیه اول و در عبارت ﴿لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ لحاظ شده است و اصل فاعل و ماده در آیه دوم و عبارت ﴿انا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾ نهفته است. و اما عبارت ﴿نبئله﴾ مبین اصل غایت و عبارت ﴿فجعلناه سمياً بصيراً﴾ بیانگر اصل صورت می‌باشد.

عمده تفاسیری که مورد استناد مؤلف بوده و یا از آنها تأثیر پذیرفته است، عبارتند از: التفسیر الکبیر امام فخر رازی؛ الکشاف زمخشری؛ انوار التنزیل بیضاوی و غرائب القرآن نیشابوری. در این میان سه تفسیر نخست را صراحتاً نام می‌برد، لیکن علی‌رغم برداشت عباراتی مفصل از تفسیر غرائب القرآن، به نام آن اشاره نمی‌کند.

مروری بر تاریخچه خاندان دشتکی

گستره دانش

سادات دشتکی^۱ از خاندان‌هایی هستند که از قرن پنجم به شیراز آمده‌اند و فرزندان آنان در طی قرون بعدی خانواده معروفی را تشکیل می‌دادند. نسب ایشان به زیدبن علی بن الحسین علیه السلام می‌رسد.^۲

افراد این خاندان غالباً اهل دانش، تألیف و تدریس و در زمان خویش در علم و عرفان شاخص بوده‌اند.^۳ بزرگترین فرد این سلسله، دانشمند و ادیب نامدار سیدعلیخان مدنی دشتکی شیرازی واسطه در اجازات حدیث است و مؤلف کتابهای سلافة العصر و الحدائق الندیة فی شرح فوائد الصمدیه و ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالساجدین علیه السلام.^۴ بر اساس نوشته سیدعلیخان حسینی مدنی شیرازی در کتاب سلوة الغریب، اولین فرد از سادات دشتکی که به شیراز رفته است، علی ابوسعید نصینی است. وی در حدود سال ۴۰۰ هـ در محله دشتک شیراز توطن اختیار کرد.^۵

از دیگر افراد این خاندان، سیدضیاءالدین عربشاه (م. ۶۷۵) بود که در فارس به قضاوت رسید. سپس در اواخر عمر، اعتکاف گزیده و به عبادت مشغول شد. پسرش امیرعزالدین اسحق نیز مانند اجداد و اسلاف خود از سادات جلیل‌القدر و نیکوکارانی بود که تکلف را رها کرده و دائماً با تلاوت قرآن دمساز بود و برای مردم موعظه می‌نمود. در تصوف کتابی نگاشت به نام مصباح الدجی. وی در سال ۷۲۷ هـ درگذشت و در مقبره خانوادگی [در منصوریه] مدفون گشت. پسرش امیر روح‌الدین نام داشت که مفسری دانا و جامع بود و به نشر حدیث علاقه وافر داشت. کتابی در توسل نگاشته و در سال ۷۳۴ هـ وفات یافته است. مزار او نیز در مقبره خانوادگی است. برادر وی به امیرصدرالدین محمد موسوم بود. از بزرگان شیراز و از فضیلتی بنام، که تواضع و شفقت و مهربانی و

۱. دشتک نام یکی از قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین محله‌های شیراز است که در نزدیکی حرم مطهر شاه‌چراغ قرار دارد و هم اکنون مدرسه منصوریه در آن محله واقع است. امروزه بیشتر به نام محله لب آب شهرت دارد.
 ۲. فارسنامه ناصری، میرزا حسن حسینی فسائی، ۲/ ۱۰۳۸ و ۱۱۴۲.
 ۳. کشف الحقائق المحمدیه، غیاث‌الدین منصور دشتکی، ص ۱۹۶. لم یوجد بیته (صدرالدین محمد) و بین مدینة العلم و بابه علیهما السلام اب لم یتمیز عن أبناء الزمان بمزید علم و عرفان.
 ۴. فارسنامه ناصری، ۲/ ۱۰۳۸.
 ۵. بزرگان نامی پارس، دکتر محمد تقی میر، ۱/ ۵۵۴.

بزرگواری او مورد تأیید همگان بود، سفری به عراق و آذربایجان کرد و با مشایخ عصر خویش ملاقات نمود و در سال ۷۵۴ هـ و یا ۷۶۷ هـ درگذشت. پسر وی ابراهیم ملقب به شرف‌الدین یا شرف‌الملة است. صاحب جاه، دانشمند، خوش بیان و عالی مرتبه بود و در تصوف نیز مقامی والا داشت. با پدرش به عراق و آذربایجان رفت و از محضر مشایخ آن دیار بهره‌مند شده و پنجاه سال در مدرسه رضویه و مسجد جامع عتیق و عظ کرد. وی در سال ۷۸۸ هـ درگذشت و در مقبره خانوادگی به خاک سپرده شد.^۱ فرزند وی صدرالدین محمد و نوه‌اش غیاث‌الدین منصور و نبیره‌اش نیز صدرالدین محمد (م. ۹۰۳ هـ) نام داشت و اوست که از سوی فیلسوف شهر متأخر، ملاصدراى شیرازی به سیدالمدققین و السید السند ملقب گشته است.^۲ سیدسند، صدرالدین محمد دو پسر داشت؛ یکی غیاث‌الدین منصور (م. ۹۴۸ هـ) و دیگری عمادالدین مسعود (م. ۹۵۱ یا ۹۵۵ هـ).

- نامداران این خاندان پس از این دو برادر، در پنج خطه می‌زیسته‌اند:^۳
- ۱) گروهی در شیراز متوطن بوده و یا پس از مدتی به شیراز بازگشته‌اند. مانند سیدعلی خان کبیر که پس از حدود ۴۸ سال اقامت در مکه و هند به شیراز آمده و به تدریس در مدرسه منصوریه پرداخت.
 - ۲) گروهی در مکه مسکن گزیدند. همانند میرزا محمد معصوم دشتکی شیرازی، وی در مسجد الحرام کتابهای فقه مذاهب پنجگانه را علاوه بر کتب تفسیر و کلام درس می‌گفت، همچنین نقش عمده‌ای در تقریب مذاهب داشته و خصومت شیعه و سنی را تخفیف داد. وفاتش در سال ۱۰۳۲ هـ ضبط شده است.
 - ۳) جماعتی همچون نظام‌الدین احمد مکی، فرزند میرزا معصوم دشتکی که به حیدرآباد دکن رفتند و هنوز بازماندگان آنها در آنجا اقامت دارند. وی در سال ۱۰۸۵ هـ در سن شصت و سه سالگی درگذشت.
 - ۴) عده‌ای از اولاد سیدعلی خان کبیر فرزند نظام‌الدین احمد نیز به فسا رفتند همچون میرزا حسن حسینی فسائی، صاحب فارسنامه ناصری (م. ۱۲۳۷).

۱. طرائق الحقائق. حاج معصوم‌علی شاه، نعمة‌اللهی، ۲۲۶/۳.

۲. الاسفار الاربعه. ملاصدرا، ۵۹/۱، ۹۵/۵ و ۲۸۸ و ۲۹۲/۳، ۳۲۰.

۳. فارسنامه ناصری. حسینی فسائی، ۱/۱۳، ۲/۱۰۳۸-۱۰۴۳ و بزرگان شیراز، رحمت‌الله مهراز، ۳۱۱.

۵) جمعی نیز چون امیر جمال الدین دشتکی راهی هرات شده و در آنجا ماندند. امیر جمال الدین، عطاءالله بن امیر فضل الله شیرازی ملقب به جمال الحسینی عموزاده غیاث الدین منصور بود که پس از کسب معلومات اولیه همراه با عمویش امیر اصیل الدین به هرات رفت و در مدرسه سلطانیه به تدریس مشغول شد. به خواهش امیر علیشیرنوائی، کتاب جامع حدیثی به نام روضة الاحباب فی سیرة النبی و الآل و الاصحاب در سه جلد و به فارسی نگاشته و در سال ۹۲۶ هـ وفات یافت. عموی وی امیر اصیل الدین عبدالله نیز در مدرسه گوهرشاد به موعظه می پرداخت و در سال ۸۸۳ هـ وفات یافته است. امیر نسیم الدین ملقب به میرکشاه پسر جمال الدین عطاءالله نیز تا آخر عمر در هرات بود.

هانری کربن از سلسله فیلسوفان خاندان دشتکی تحت عنوان مکتب شیراز یاد کرده است.^۱

و بدین ترتیب این سلسله جلیله از سادات، طول درازی از تاریخ و عرض وسیعی از جغرافیا را در پرتو برکات علمی خویش منور ساختند.

سلسله آباء بیت دشتکی^۱

امام علی بن ابیطالب علیه السلام

امیران → ... → محمد بن زید → زید الشہید → علی بن الحسین علیه السلام → حسین بن علی علیه السلام

عربشاه (م. ۶۷۵)

↓
علی (م. ۶۸۵)

↓
اسحاق (م. ۷۱۷)

↓
صدرالدین محمد (م. ۷۶۷)

↓
ابراہیم (م. ۷۸۸)

↓
صدرالدین محمد (م. ۸۲۸)

↓
غیاث الدین منصور اول (م. ۸۷۰)

↓
اسحاق

↓
صدرالدین محمد (م. ۹۰۳)
(سید سند)

↓
نظام الدین احمد دشتکی

↓
غیاث الدین منصور (م. ۹۴۸)

↓
عماد الدین مسعود (م. ۹۵۵)

↓
امیر سلام اللہ

↓
امیر شرف الدین

↓
صدرالدین محمد

↓
امیر ابراہیم (م. ۹۷۵)

↓
امیر نظام الدین احمد دشتکی (م. ۱۰۱۵)

↓
امیر محمد معصوم (م. ۱۰۳۲)

↓
امیر نظام الدین احمد (م. ۱۰۸۵)

↓
میرزا حسن فسائی → سید علی خان کبیر (م. ۱۱۲۰)

صدرالدین محمد دشتکی (سید سند)

محمد بن منصور بن محمد بن ابراهیم حسینی دشتکی مکتبی به ابوالمعالی و ملقب به صدرالدین، معروف به صدرالدین کبیر می باشد. از دیگر القاب او سیدالحکماء و صدرالعلماء، صدرالحکماء و صدرالحقیقه است.^۱

و در کتب متأخرین از او با عنوان سید المدققین، السید السند و یا السید السناد یاد می شود.^۲

از آن رو که نسبش به سیدالشهداء، حسین بن علی علیه السلام می رسد، در نوشته هایش خود را حسینی معرفی نموده است.

ولادت و وفات

سید صدرالدین آنچنان که فرزندش میرغیاث الدین منصور دشتکی، در شرح رساله اثبات الواجب وی نگاشته است، در روز سه شنبه دهم شعبان سال ۸۲۸ ه در محله دشتک

۱. در بررسی شرح حال صدرالدین محمد از کتب زیر سود برده ایم و برای سهولت کار از ارجاع تک تک مواد خودداری شده است:

- ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکینة و اللقب، محمدعلی مدرس، ۲/ ۴۶۴.

- آثار العجم. میرزا فرصت شیرازی، ۴۵۸

- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۳.

- فارسنامه ناصری، میرزا محمد حسن فسائی، ۱/ ۲۳ و ۲/ ۱۰۴۰-۱۱۴۳.

- روضات الجنات، محمدباقر خوانساری، ۵، ۱۸۹ - ۱۸۵.

- رساله کشف الحقائق المحمّديه، نسخه خطی به شماره (۲۶۰۵۱) متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی، میرغیاث الدین منصور دشتکی، فصل هفتم.

۲. الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ۱/ ۵۹؛ ۵/ ۹۵ و ۲۸۸ و ۲۹۲؛ ۳/ ۳۲۰.

شیراز متولد و در روز جمعه دوازدهم رمضان سال ۹۰۳ هـ، در سن هفتاد و پنج سالگی، به دست طائفه ترکمان بایندریه به شهادت رسید.

روش علمی

میرصدرالدین کبیر علی‌رغم اینکه از افکار فلاسفه پیشین بهره گرفته و تحت تأثیر افکار شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و معلم ثانی ابونصر فارابی بوده، لیکن اندیشه‌هایی نو و افکاری تازه و بکر ارائه کرده که در کتب پیشین سابقه نداشته است. در واقع باید او را فیلسوفی دانست که دارای سیستم فلسفی خاصی است و البته در بعضی موارد اندیشه‌های ترکیبی از عقاید متکلمین و فیلسوفان آزاداندیش بوده است. وی دربارهٔ اندیشه‌های نو و افکار تازه خود در ابتدای حاشیهٔ خویش بر شرح تجرید می‌نویسد:

اما بعد ... فمنها ما أخذته من کُتُب القوم سِیما الثَّغَاء. و نسبتُ ذلک الی ما أخذه إلا قلیلاً و منها ما خَلتُ عنه کُتُب القوم و لم أُجِدْ فی کلام غیرِ الیه سبیلًا و التَّمِیسُ منک أن لا تبادرَ الی إنکارِ بکاره قِبَل التَّأَمُّلِ و الاستکشاف عن احواله، بل علیک أن تَبْدُل جُهْدک فی الاستکشاف، ثُمَّ علیک الانکارُ أو الاعتراف.^۱

[من این شرح را برای روشن شدن معضلاتی که فضلا در آن در مانده و مشکلاتی که علماء در آن متحیر شده‌اند، نگاشته‌ام]. بعضی از این نکات را از کتب قوم و بخصوص شفا اخذ کرده‌ام و آنها را به مأخذ اصلی خود نسبت داده‌ام مگر در مواردی معدود. بعضی دیگر از این نکات، در کتب قوم وجود نداشته و در کلام دیگران نشانی از آن نیافته‌ام. از تو می‌خواهم که قبل از تأمل و بررسی، به انکار نکات تازه و بکر آن مبادرت نوری، بلکه کوششت را در کشف و فهم مطالب بکاربری، آنگاه به انکار یا اذعان آن پردازی.

غیاث‌الدین منصور نیز دربارهٔ روش علمی پدرش می‌گوید:

عادت و روش نیکویش این بود که در کتابهایش چیزی را جز آنچه نظر مختص خودش بود، بیان نکند. آنچه را دیگران بیان داشته بودند در کتب خویش نمی‌آورد مگر آنکه اولاً آن را به صاحبش نسبت دهد و سپس نظر خود را در آن باب بیان کند. به همین دلیل اکثر تألیفاتش را تعلیقه و شرح تشکیل می‌داد، زیرا در این شیوه، آنچه دیگران در متون و شروح خود آورده‌اند، نمی‌آید. به هر حال، هر چند کتب او کم تعدادتر و کم حجم‌تر از کتب دیگر علما و حکمای بزرگ بود، لیکن نکات بکر و منحصر به فرد این کتابها از افادات غیر او بیشتر و

۱. حاشیهٔ قدیم میر صدرالدین بر شرح تجرید، نسخهٔ خطی متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ

مهمتر است. چنانکه این امر بر کسی که اهل تتبع و انصاف باشد پوشیده نیست.^۱

لازم به تذکر است که شیوه شرح و تعلیقه نویسی از ویژگیهای سنت فلسفی شرق و بخصوص فلسفه اسلامی است که آرای نو و بکر خویش را در قالب شرح یا تعلیقه بر بعضی از متون اصلی فلسفی و حتی در قالب شرح بر شرحی قدیمتر ارائه می دادند. گاه نیز به شرح شرح برمی خوریم. حتی نویسنده ای ممکن است اثر خود را شرح کند. و به هر حال این امر به هیچ وجه مغایر با نوآوری و دلیل بر تقلید و عدم ابتکار نیست. چنانکه ما با دیدگاههای فلسفی خواجه نصیر در شرح استادانه اش بر اشارات ابن سینا مواجه می شویم. ملاصدرا نیز آرای خویش را در ضمن شرح بر شفاء و شرح بر حکمة الاشراق ارائه می دهد.

قاضی نورالله شوشتری نیز در ترسیم چهره علمی صدرالدین کبیر چنین نگاشته است:

به واسطه خوابی که یکی از پدران او در بطلان کتب حدیث اهل سنت دیده بود، رغبت ایشان در درس کتب مذکوره که از روی تقیه استمرار یافته بود، فتور یافت و اول کسی که از ایشان از مطالعه کتب حدیث اهل سنت واسوخت و متوجه علوم کلیه رسمیه گردیده و به مرتبه اعظام حکما رسیده، حضرت میر بود.^۲

تحصیلات و مشایخ علمی

سید سند دروس حدیث و شرعیات را نزد پدرش غیاث الدین منصور و پسر عموی وی سید نظام الدین احمد دشتکی و ادبیات عرب و فقه را نزد پسر عموی خویش سید حبیب الله دشتکی فراگرفت و منطق و حکمت را زیر نظر مولی قوام الدین محمد کلباری یا کربالی تلمذ نمود.^۳

قوام الدین کربالی از شاگردان میر سید شریف جرجانی است که در شیراز به تدریس علوم عقلی اشتغال داشته و محقق دوانی، صفی الدین ایجی، شرف الدین علی شیفتگی و سید ضیاء الدین نورالله مرعشی شوشتری، جد قاضی نورالله شوشتری از شاگردان او

۱. رساله کشف الحقائق المحمديه، غیاث الدین منصور، ۱۹۶.

۲. مجالس المؤمنین، نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۲.

۳. روضات الجنات، محمدباقر خوانساری، ۷/ ۱۷۷، به نقل از حبیب السیر.

۳. حبیب السیر، خواند میر، ۳/ ۶۰۵.

محسوب می‌شوند. اما بین صدرالدین محمد و قوام‌الدین کربالی به هیچ وجه رابطه استاد و شاگردی وجود نداشته، بلکه برعکس، بین آن دو مباحثات و مناظرات فراوان درگرفته است.

برخی نیز معتقدند وی حکمت و کلام را از سیدفاضل مسلم فارسی و جمعی دیگر اقتباس نموده که سلسله تلمذ بعضی از ایشان تا رئیس الحکماء ابوعلی سینا منتظم می‌شود و به افرادی چون قطب‌الدین علامه شیرازی و سلطان‌المحققین خواجه نصیرالدین طوسی منتهی می‌گردد.^۱

سلسله بعضی دیگر به متکلمینی همچون حجة الاسلام غزالی و فخرالدین رازی و شیخ علامه جمال‌الدین حسین بن مطهر حلّی منتهی می‌گردد.^۲ شخصیت فردی صدرالدین محمد، از سوی فرزندش غیاث‌الدین منصور این‌گونه ترسیم شده است:

او از مکاسب، بهترین آنها، یعنی کشاورزی و احیای زمینهای موات را برگزید و به احداث قنوات و بازسازی قریه‌ها همت گماشت. وی، بین مباحثه و تدریس و عمارت و زراعت و نظم امور دنیوی و مصالح اخروی و بهبود کار رعایا و اصلاح مصالح مردم جمع کرده بود. در جمع بین مصالح دنیا و آخرت قادر و متمکن بود و زمام امور در هر دو جهت را در دست داشت (دارای ریاست دینی و دنیوی بود). بر شریعت پیامبر ﷺ تحقیقاً و نه تقلیداً ملتزم بود (مجتهد بود). شطرنج را خوب بازی می‌کرد و ابتدای امر به حلّیت آن فتوا می‌داد ولی بعداً نظرش به حرمت آن تعلق گرفت و آن را ترک کرد. صدقه و مبرات زیادی از او مشاهده می‌شد. کثیرالصلوة بود و به حج و زیارت ائمه علیهم السلام همت وافر داشت. در فنون عملیه مثل زراعت، احداث قنات، ساختمان‌سازی و عمارت، داناترین اهل زمانش بود و اساتید هر کدام از این فنون و صنایع بر او وارد می‌شدند، در برابرش خضوع کرده و به دانش‌اندوزی می‌پرداختند. بین علوم حقیقی و معارف الهی و مباحث نقلی از یک طرف و مکارم پسندیده و اخلاق نیکوی محمدی و کمالات گرانقدر نفسانی و صفات شایسته و متناسب بدنی از طرف دیگر، جمع کرده بود. شاگردان بسیاری از محضرش استفاده می‌کردند.^۳

میرصدرالدین و ملاجلال‌الدین دوانی

ملاجلال‌الدین دوانی (م. ۹۰۷) از علمائی است که تألیفاتش در بین اهل فضل شهرت

۱. خردنامه صدر، شماره ۳، فروردین ۱۳۷۵، مقاله آشنائی با مکتب شیراز، قاسم کاکائی، ۸۳.

۲. مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲/ ۲۲۲.

۳. رساله کشف الحقائق المحمّديه، ۱۹۷.

دارد. مردی متکلم، حکیم، فاضل، محقق و ادیب بود^۱.

مهارت جلال‌الدین در علوم مختلف و نبوغ و موج فکری وی و مخصوصاً دقت نظر و حسن ابتکار و ذوق سلیمی که در شرح و بیان و تدریس و تصنیف علوم گوناگون خصوصاً، فلسفه و کلام داشت، او را به مقام والائی رسانید و شهرت فوق‌العاده‌ای برایش حاصل کرد. تنها کسی که در شیراز می‌توانست با او برابری کند، حکیم مشهور سید صدرالدین دشتکی بود که پیش از آمدن جلال‌الدین نیز حوزه درس و بحث و شاگردان بسیار داشت. ولی با روی کار آمدن جلال‌الدین به میزان قابل توجهی از رونق حوزه تدریس و موقعیت سید کاسته شد. و شاید همین امر نیز از نظر علمی، رقابتی طولانی میان آن دو فیلسوف بزرگ پدید آورد و خود موجب بروز استعداد و شخصیت علمی هر دو و تألیف و تصنیف کتب سودمندی گردید.^۱

ابوالقاسم نصرالبیان کازرونی درباره رابطه میان سید سند و دوانی می‌گوید:

در دقایق مباحث حکمیه میانه ایشان (جلال‌الدین) و حضرت امیر صدرالدین محمد اتفاق مناظرات و مباحثات طویل الذیل، در حضور و غیبت، افتاده و به این تقریب از جانبین استقصای نظر در مطالب حکمت و کلام کرده‌اند. خصوصاً مباحث امور عامه شرح جدید تجرید که مولانا علی قوشچی تألیف نموده ... (و دوانی بر آن شرح نگاشته است) ... در اکثر آن مباحث روی سخن مولوی (دوانی) با حضرت امیر صدرالدین محمد است. و هر جا که در مؤلفات خود اسم میر برده‌اند از روی ادب و تعظیم ذکر نموده‌اند.

همچنین می‌نویسد:

نسبت میان آنها مانند نسبت میان فارابی و شیخ‌الرئیس و یا افلاطون و ارسطو است. زیرا مدار افادات دوانی بر استکشاف و تفصیل بود، اما صدرالدین غالب اعتمادش بر حدسیات بوده و به اشارات موجز و عبارات لطیفه اکتفا می‌کرد.^۲

و نیز گفته‌اند:

هرکس والی شیراز می‌شد، جهت تحقیق وقایع طبع ایشان، مجالس ساخته و مستفید و بهره‌ور می‌گردیدند.^۳

اما جلال‌الدین دوانی غالباً در بحث و مناظره شفاهی، خود را حریف صدرالدین نمی‌دید و بیشتر در آثار کتبی خود در صدد پاسخگوئی برمی‌آمد. چنانچه در مسجد

۱. مفاخر اسلام، علی دوانی، ۴/ ۴۱۴.

۲. سَلَمُ السَّمَوَاتِ، ابوالقاسم الکازرونی الشیرازی، تصحیح یحیی قریب، مرقوم پنجم، ۱۲۶ و ۱۲۷.

۳. حبیب السیر، خواند میر، ۳/ ۶۰۵.

جامع عتیق شیراز پس از مناظره‌ای نسبتاً طولانی در حضور فضلالی فارس، خطاب به حضار می‌گوید:

حضرت میر پرواز می‌کنند و مرا به عصا راه باید رفت، همراهی مسیر نیست.^۱

گرچه این مناظرات از نظر برخی مجادلاتی از سر عصبیت و یا معارضه‌ای میان یکی از اولاد علی - سید سند - و یکی از نوادگان ابوبکر - دوانی - بوده است، لیکن نباید از نظر دور داشت که بسیاری از مباحث منطقی، فلسفی و کلامی در بین همین مناظرات، مورد حلاجیهای دقیق قرار گرفت و بعدها رهگشای فلاسفه‌ای چون ملاصدرا گشته است. به عنوان نمونه مناظرات این دو بزرگوار است در مغالطه جذر اُصم، یا پارادوکس دروغگو، که یکی از پارادوکسهای مهم در منطق و معرفت‌شناسی محسوب می‌شود و در بحث صدق از اهمیت خاصی برخوردار است. و نیز مباحثات ایشان در باب حمل و مسایل مربوط به آن که در معرفت‌شناسی امروز اهمیت شایان توجهی دارد و بعدها در فلسفه ملاصدرا اهمیت خاصی پیدا کرد.

دامنه مجادلات بین این حکیم پس از مرگ آنها نیز ادامه داشت و امیر غیاث‌الدین که در زمان حیات ایشان و در سنین جوانی خود به مباحثه و مناظره با علامه دوانی می‌پرداخت، در رساله‌های متعدد خود نیز به مقایسه‌گفتار این دو فیلسوف پرداخته و غالباً به نفع پدر، سخنان علامه دوانی را ردّ و جواب گفته است.

صاحب فارسنامه ناصری، به یکی از مناظرات امیرغیاث‌الدین با علامه دوانی در حضور امیر صدرالدین چنین اشاره کرده است:

در مجلسی که مشحون بود از علماء و اکابر، امیر غیاث‌الدین منصور که در سن ۱۸ سالگی بسر می‌برد، جناب محقق دوانی را مخاطب ساخته و مطالب علمی را به عنوان مشاجرت سؤال نمود و جناب دوانی از پاسخ اعراض کرد. در این هنگام رنگ چهره امیر صدرالدین، پدر بزرگوار آن جناب، از این اعراض متغیر گشته و به جناب دوانی فرمود: بنده زاده با شما چنین می‌گوید! علامه دوانی در پاسخ گفت: شما خود بفرمائید تا ببینم چه پاسخ می‌گوئید؟!^۲

امیر صدرالدین و ملاصدرای شیرازی

فیلسوف شهیر ملاصدرا در جای جای کتاب پر ارزش خویش، اسفار، به طرح

۱. سلم السموات، ۱۲۷. و فارسنامه ناصری، ۱/ ۹۳۸.

۲. فارسنامه ناصری، حسینی فسائی، ۱/ ۱۱۴۲.

دیدگاهها و آراء امیر صدرالدین می پردازد و گاه در ضمن طرح اعتراضات محقق دوانی بر وی، میان اندیشه های این دو عالم جلیل به داوری می نشیند و در غالب موارد، جانب سیّد را گرفته و اعتراضات دوانی را رد می کند.^۱ در عین حال مواردی نیز وجود دارد که سخنان و نظرات امیر صدرالدین و ادله او را بدون تغییر و یا با تغییری اندک در سیاق عبارات سخنان خود نقل می کند. به عنوان مثال آنچه صدرالمتألهین درباره اتحاد نفس و بدن، آورده توضیح گفتار امیر صدرالدین دشتکی است. وی پس از آنکه به سئوالاتی درباره اتحادی بودن نفس و بدن پاسخ می گوید، اشکالاتی چند را در صورت انضمامی بودن نفس و بدن ذکر می کند که در واقع عین عبارات امیر صدرالدین دشتکی است.^۲

صدرالدین مانند بسیاری از حکمای دیگر، نفس انسانی را جسمانیة الحدوث و ترکیب آن دو را از نوع اتحادی می داند. اوی ترکیب را به دو گونه قابل انفکاک دانسته است: ۱- ترکیب اتحادی یعنی چیزی عین چیز دیگر باشد و متحد با آن ۲- ترکیب انضمامی یعنی پیوستن چیزی به چیز دیگر] و معتقد است اگر نفس جزء ترکیبی انسان باشد اشکالات متعددی پیش خواهد آمد.^۳

صدرالمتألهین از این عقیده سیّد دفاع کرده و اعتراضات دوانی را پاسخ می گوید.^۴ بنابراین هر دو فیلسوف نفس را صورت نوعیه بدن و تحقق نوع جسمانی را از دو امر که یکی بالفعل مجرد و دیگری امری عادی باشد محال می دانند. با این تفاوت که ملاصدرا تجرّد کامل نفس را وابسته به انصراف کامل آن از طبیعت می داند و برای این انصراف، مرگ را لازم نمی شمرد. ولی امیر صدرالدین برای رسیدن نفس به تجرّد، مرگ را ضروری می داند، زیرا به عقیده او در زمان حیات، نفس انسانی صورت نوعیه بدن اوست و در چنین حالتی فعلیت تجرّد آن امکان پذیر نیست.

در بحث اصالت وجود، عقیده صدرالدین محمد درباره وجود ذهنی مورد توجه و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است (و آن را بر مبنای اصالت وجود توجیه کرده و به همه ایرادهای دوانی بر سیّد پاسخ داده)، و عقیده وی را درباره تقدم وجود بر ماهیت پذیرفته است.^۵

۱. الاسفار الاربعه، ۶ / ۸۱-۸۲؛ ۱ / ۳۱۸ و ۴۱۵؛ ۵ / ۲۹۴؛ ۶ / ۳۳ و ۳۵ و ۸۲.

۲. مقایسه حاشیه جدید دوانی بر شرح تجرید در نقل گفتار امیر صدرالدین، ۶۳۳ و الاسفار الاربعه، ۲ / ۲۸۵ و ۲۸۶.

۳. کشف الحقائق المحمديه، ۱۸۲ و ۱۸۵-۱۸۷. ۴. الاسفار الاربعه، ۵ / ۲۸۶-۲۸۹؛ ۸ / ۳۹۲-۳۹۳.

۵. الاسفار الاربعه، ۱ / ۵۹. و قریب مما ذکرناه ببعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقیق.

عقیده صدرالدین مبنی بر تقدّم وجود بر ماهیت مورد قبول و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است. و نیز وجود را موجب تعین ماهیت می‌داند. از این رو صدرالمتألهین مانند صدرالدین دشتکی، ماهیات ذهنی را از مقوله کیف به شمار می‌آورد.^۱ در بحث توحید و برهان صدیقین، عبارات سید را نقل کرده و نظر او را با قول خود که قول حق است یکی می‌داند و ضمن پاسخگوئی به اعتراضات دوانی هیچ‌یک را بر سید وارد نمی‌داند.^۲

برخی آراء فلسفی

سید سند آراء و اندیشه‌های فلسفی خود را در مسأله حق تعالی در رساله‌های مختلف خویش، از جمله در رساله مستقلی با عنوان اثبات الواجب، به رشته تحریر درآورده است. این رساله توسط فرزندش غیاث‌الدین منصور با عنوان کشف الحقائق المحمّدیّه شرح شده است.

* اثبات واجب تعالی: متکلمین پیش از سید، در مقام اثبات صانع به حدوث عالم متوسل می‌شدند و معتقد بودند که چون عالم حادث است، از این رو محتاج به محدث و مؤثری است قدیم. طبیعیون نیز با توجه به نظام کلی عالم و اینکه هر متحرکی ناگزیر احتیاج به محرّکی غیرمتحرک دارد، به اثبات صانع و مبدأ اول می‌پرداختند. این برهان، برهان ارسطو یا برهان علل فاعلی نام گرفته است. فارابی با عدول از شیوه این دو گروه موجود را با نظر در اصل وجود، به ممکن و واجب تقسیم کرد و بیان داشت که ممکن، خواه قدیم زمانی باشد و خواه حادث، نیازمند به علت و مرجّحی خواهد بود و چون

→
و ۳۱۵/۱: و سلک بعض الاماجد مسلماً، دقیقاً قریباً من التحقیق لایأس بذكره و ما یرد علیه تشحیذاً للأفهام و توضیحاً للمقام.
و ۳۲۱/۱: تقرّر عند هذا القائل تقدم الوجود علی الماهیه و هو الذی ساق عندنا الیه البرهان.
۱. الاسفار الاربعه، ۲/ ۱۸۹ و ۲۸۸؛ ۱/ ۳۲۰-۳۲۳.
۲. همان، ۶/ ۸۱ و ۸۲، و لعمری انه قریب المنهج من منهج الحق لو بدل مفهوم الوجود او الواجب بحقیقه و الموجود بما هو موجود.
علاقه‌مندان می‌توانند به منظور آشنائی بیشتر با افکار فلسفی صدرالدین محمد مراجعه کنند به بررسی آثار و افکار فلسفی میرصدرالدین دشتکی، عبدالله شکبیا، رساله دکتری به راهنمائی جواد مصلح، دانشکده الهیات و معارف اسلامی - بی تا، ۳۵-۲۷۰.

دور و تسلسل باطل است، ناگزیر موجودات منتهی به علتی می شوند که خود معلول نباشد.

سید سند نیز از نحوه استدلال فارابی تبعیت کرده و پس از تقسیم وجود به ممکن و واجب با اذعان به اینکه ممکن فی حد ذاته نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه نیازمند علت و مرجحی می باشد، و با تأیید برهان وسط و طرف که از سوی برخی حکما برای تباهی و ابطال تسلسل علل مطرح شده، نتیجه می گیرد که سلسله علل باید به یک واجب الوجود ختم شود، زیرا مبدأ باید علت مطلقه ای باشد که خود معلول نباشد. فان لم یکن فی الموجود ما هو الواجب الوجود بذاته لم یکن موجوداً اصلاً و التالی ظاهر البطلان!

آراء سید سند در مسأله واجب الوجود به اختصار از این قرار است:

- ۱- واجب الوجود موجود بالذات است.
- ۲- وجود واجب مجرد از ماهیت است.
- ۳- واجب الوجود قابل تقسیم به اجزاء نیست که از این معنی به "احدیّت" تعبیر می شود. و قابل حمل بر کثیر نمی باشد که از آن به "واحدیت" تعبیر می گردد.
- ۴- تعدد واجب بالذات جایز نیست؛ زیرا اگر متعدد شود یا به مجرد ذاتش متعدد خواهد بود که در این صورت مستلزم تحقق کثرت بدون وحدت است و محال. و اگر تعدّدش به واسطه غیر باشد، واجب بالذات نخواهد بود بلکه ممکن است، با استناد به آیه ﴿لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ (انبیاء، ۲۲) که در آن مراد از فساد، نیستی است.
- ۵- صفات حقیقه عین ذات حق است.

* صفات حق تعالی: وی در تعریف صفت می گوید: صفت به امری گفته می شود که برای شیء دیگر تعقل می شود و بدون آن قابل تعقل نیست، همچنانکه عرض به امری گفته می شود که در موضوعی یافت شود و وجود آن بدون موضوع امکان پذیر نباشد. وی صفات حق را به سه گونه قابل تقسیم می داند:

- ۱- صفت حقیقه مانند حیات. می گوید: عقل هنگامی که قدرت و علم را برای حق تعالی ثابت می کند، حیات را نیز برای او تعقل می کند.

۲- صفت اضافیه مانند خالق بودن و ربّ بودن که تعقل آنها برای ذات حق به نسبت مخلوق و مربوب است.

۳- صفت سلبيه مانند جوهر نبودن و عرض نبودن که تعقل آن با مقایسه با جوهر و عرض است.

آنگاه با طرح اصل عنوان شده از سوی خواجه طوسی مبنی بر اینکه: در تعقل امری برای چیزی لازم نیست آن امر در واقع و نفس الامر وجود داشته باشد، همچنانکه در تعریف مضاف می‌گویند، مضاف امری است که تعقل آن با مقایسه با غیر است. می‌نویسد:

با توجه به اصل مزبور، اقسام سه‌گانه صفت در عقل هنگام مقایسه غیر با حق تعالی برای او ثابت است و اتصاف حق تعالی به آنها مستلزم ترکیب و تکرر در ذات واجب نیست. زیرا هنگامی که ماعدای حق از حق نفی شود، هیچ‌گونه صفتی، نه صفت حقیقی و نه صفت اضافی و نه صفت سلبي ثابت نیست و این نفی صفات همان توحید است.^۱

همچنین درباره نحوه ارتباط صفات و ذات حق، قول مشهور حکما را که صفات حق مبین ذات اوست چنین تقریر می‌کند:

صفت گاه اطلاق می‌شود بر امری که در نفس امر، بدان شیء قائم است، مانند علم و حرکت نسبت به زید. و گاه اطلاق می‌شود بر امری عرضی که قائم به آن نیست، مانند عالم و متحرک نسبت به زید.

آنگاه می‌نویسد:

صفت در معنای اول مغایر با موصوف است ولی در معنی دوم با آن مغایر نیست. منظور حکما نیز صفات قسم دوم است یعنی حی و عالم و قادر، نه حیات و علم و قدرت.

* علم باری تعالی: در فصل پنجم از کتاب اثبات باری، علم حق تعالی را در دو «مقدمه» و هفت «مطلب» شرح می‌دهد.

مقدمه: قوه مدرکه هرگاه با پوششهای مادی مثل حواس همراه باشد، قادر به تعقل نیست، ولی هرگاه از آن مجرد شود مانند قوه عاقله، قادر به تعقل خواهد بود.... از این رو حکما معتقدند هر موجود مجردی، بالضروره عاقل خویش است.

مطلب اول: علم حق تعالی به ذات خویش.

مطلب دوم: علم حق تعالی به سایر موجودات. چون واجب تعالی علت موجوده همه

موجودات است و علم به علت از آن جهت که موجب معلول است، علم به معلول خواهد بود.

مطلب سوّم: علم حق تعالی به موجوداتی که با ذاتش مغایرت دارند، بعد از مرتبه علم او به ذات خویش می باشد و تابع آن، لذا موجب تکثر در ذاتش نخواهد بود.

مطلب چهارم: احاطه علم حق تعالی به اموری که متغیّر و زوال پذیرند. زیرا علم حق به احوال عالم به واسطه علمش به ذات خود می باشد که سبب و مقتضی آن احوال است و چنین علمی با تبدل عالم تغییر نمی یابد. در صورتی علم حق به حوادث و رویدادهای جهان تغییرپذیر می بود که ناشی از پیدایش حوادث و تابع امور زمانی باشد.

مطلب پنجم: علم واجب به امور غیرمتناهی.

در این مطلب با استناد به گفته فارابی در فصوص الحکم مبنی بر اینکه غیرمتناهی در عالم امر ممتنع نیست بلکه در عالم خلق محال است، می گوید: همین طور است جواز تسلسل در عالم علم، و نیز جایز است به علم واحد، علم به امور کثیره حاصل شود.

مطلب ششم: علم حق تعالی به امور جزئی به نحو کلی است، یعنی عالم به همه خصوصیات امور جزئی است.

مطلب هفتم: علم حق با وجود کثرت معلوماتش واحد است، زیرا علم او از نوع علم فعلی است نه انفعالی.

* سمیع و بصیر بودن حق: ابن سینا معتقد بود که سمیع بودن حق تعالی علم او به مسموعات و بصیر بودنش علم او به مبصرات است. بنابراین، علم واحد است و اختلاف اسامی آن به واسطه اختلاف متعلقات آن است. میرصدرالدین، این قول را به ابوالحسن اشعری نیز نسبت داده و پس از بیان نظر متکلمین دیگر که سمیع بودن و بصیر بودن را دو صفت زاید بر علم می دانند، قول اوّل را تأیید و چنین تقریر کرده است:

بدون شک سماع و ابصار دو نحوه مخصوص از علم به معنی اعم است. انکشاف شیء از طریق ابصار، دیدن و از طریق سماع، شنیدن خوانده می شود و هر موجودی که این دو نحوه از علم برایش حاصل باشد، سمیع و بصیر می باشد... و چون ثابت شد که حق تعالی عالم به جمیع اشیاء است از جمیع جهات، لامحاله سمیع و بصیر است و تعدّد قدما نیز لازم نمی آید، زیرا سمیع بودن و بصیر بودن مانند علم حق تعالی عین ذات اوست.^۱

۱. اثبات الواجب، میرصدرالدین دشتکی، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۸۳۴، ۴۲-۴۱، به نقل از رساله بررسی آثار و افکار فلسفی میرصدرالدین دشتکی، عبدالله شکیبا، ۱۶۱.

ملاصدرا نیز در این باره می‌گوید: و حاصل تحقیق این است که مفهوم سمع و بصر غیر از مفهوم علم است و این دو، دو نحوه خاص از علم هستند و زاید بر مطلق علم.^۱

* حیات حق تعالی: در فصل هشتم از کتاب اثبات الواجب، پس از تعریف حیات حیوانی و مغایرت آن با قوه و حس و حرکت، گفتار خواجه طوسی را در باب حیات حق تعالی نقل کرده، در تأیید آن می‌گوید: آیه ﴿فسبحان رب العرش عما یصفون﴾ (انبیاء، ۲۲) مؤید همین حقیقت است. بیان خواجه طوسی چنین است:

عقلا حق را به طرف اشرف از دو طرف نقیض توصیف می‌کنند و چون خداوند را به علم و قدرت توصیف کردند و چنین دیدند که موجود فاقد حیات محال است به علم و قدرت توصیف شود، حق تعالی را به حیات نیز توصیف کردند، خصوصاً از آن جهت که حیات اشرف از موت است.

و این در حالی است که ملاصدرا مستند خواجه را برای اثبات حیات در نهایت ضعف قلمداد کرده و می‌گوید در همه موارد اثبات آنچه از دو طرف نقیض اشرف است برای حق تعالی جایز نمی‌باشد. وی معتقد است حیات مانند علم و قدرت از کمالات موجود بماهو موجود است و وابسته به ماده و لواحق آن نمی‌باشد و هر کمالی که برای موجود بماهو موجود ثابت است، برای حق تعالی که اتم الوجود است، ثابت می‌باشد.^۲

* کلام حق تعالی: وی حروف را هیأتیایی می‌داند که برصوت عارض می‌شود و صوت را تموج و حرکت هوا تعریف می‌کند. بر این اساس چون کلام مرکب از حروف است، پس کلام قائم به هوا خواهد بود نه متکلم. و لذا می‌گوید:

متکلم تنها حروف و کلمات و ترکیب آن را به وضع مخصوصی متعین می‌سازد. این تمیز و تعین حروف و کلمات همچنانکه بواسطه مخارج دهان است به کتابت نیز می‌باشد.... به همین دلیل در هر دو مورد گفته می‌شود قال فلان کذا. تکلم خداوند قرآن را، نوشتن آن در لوح محفوظ است و صحیح است که قرآن را قول حق و کلام او بدانیم. و اگر کسی بگوید این نوشته برلوح محفوظ قدیم یا حادث است؟ می‌گوئیم قدیم است و تعدد قدما لازم نمی‌آید زیرا بازگشت آن به علم حق است به تعین حروف و کلمات و ترکیب بعضی با بعض دیگر، بدانگونه که در عالم وجود تحقق دارد.

و سرانجام در فصل دوازدهم از کتاب اثبات الواجب، دیگر صفات خداوند را متذکر شده، هر یک را تبیین می‌کند؛ صفاتی همچون حکمت، جود، عنایت، لطف، هدایت،

ازلیت، وحدانیت، ملکیت، حق بودن، خیر بودن، قهر و جهر، تمامیت و قیومیت.

* مسأله ماهیت و وجود ذهنی: سید سند در حاشیه قدیم خود بر شرح تجرید (صفحات ۲۶-۲۷) ابتدا دو گونه وجود را برای ماهیت عنوان کرده است:
۱- وجود خارجی که ماهیت به اعتبار آن تحت مقوله‌ای از مقولات است.
۲- وجود ذهنی که به اعتبار آن کیفیت نفسانی است.

وی پس از استناد به سخن ابن سینا در الهیات الشفاء می‌گوید:

ماهیت واحد در خارج نمی‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد و ما آن را محال می‌شمردیم ولی اشکالی ندارد که معقول این ماهیت که در خارج، جوهر است، در ذهن عرض و کیفیتی نفسانی باشد.

و سرانجام متذکر می‌شود که:

به هر حال صادق بودن تعریف کیف بر جمع ماهیات به حساب وجود ذهنی، ما را بر آن داشت که صور همه مقولات را در ذهن از مقوله کیف بدانیم.^۱

ملاهادی سبزواری بر این عقیده سید انتقاد کرده، می‌گوید: عقیده او برای دفع اشکال صدق جوهریت و عرضیت کافی است، ولی اشکال جزئی بودن و کلی بودن امر واحد را برطرف نمی‌سازد.^۲

لیکن این عقیده مورد قبول و تأیید صدرالمتألهین قرار گرفته است. وی تقدّم وجود بر ماهیت را پذیرفته و نیز وجود را موجب تعیین ماهیت می‌داند. از این رو صدرالمتألهین مانند صدرالدین به طور کلی ماهیات ذهنی را از مقوله کیف به شمار می‌آورد، ولی وجود ذهنی ماهیات را مانند وجود خارجی آنها از مقولات دهگانه جوهر و عرض خارج می‌داند^۳ و در دفاع از عقیده سید، ضمن ایراد همه اعتراضات دوانی بر صدرالدین، هیچ‌یک را وارد ندانسته، به تک‌تک آنها پاسخ می‌دهد.^۴

آثار و تألیفات میر صدرالدین

کتاب تراجم و فهارس، از ۱۶ اثر که قطعاً از تألیف سید سند می‌باشد، نام برده‌اند. لازم به ذکر است که همه آثار این فیلسوف بزرگ به صورت نسخه‌های خطی در

۱. بررسی آثار و افکار فلسفی میرصدرالدین، عبدالله شکیبا، ۲۶۷.

۲. شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۱۳۳/۲ - ۱۳۴.

۳. الاسفار الاربعه، ۱۸۹/۲ و ۲۸۸. ۴. همان، ۱/ ۳۲۰-۳۲۳.

کتابخانه‌های ایران خاک غربت خورده‌اند و تاکنون کمتر مورد توجه و مرجع محققین و فلاسفه بعد از ملاصدرا قرار داشته است. اینک به ذکر فهرست و کتابشناسی اجمالی این آثار می‌پردازیم.

۱- اثبات الواجب تعالی^۱ یا الحقائق المحمّدیة

این رساله مشتمل بر ۱۲ فصل است که توسط فرزندش غیاث‌الدین منصور شرح شده و خود ۷ فصل به آن افزوده است. از آنجا که این رساله از سوی شارح، کشف الحقائق المحمّدیة نامگذاری شده است. روشن می‌گردد که رساله اثبات الواجب سید سند، الحقائق المحمّدیة نام داشته است.

ملاصدرا در کتاب اسفار و سایر کتب خود از دو کتاب اثبات الواجب و شرح التجرید سید سند، نقل قول فراوان دارد.

۲- تعلیقات علی تیسیر الفقه^۲

حاشیه‌ای است بر تیسیر الوصول الی جامع الاصول در فقه شافعی که در واقع مختصر کتاب جامع الاصول، ابن اثیر الجزری شافعی (م. ۶۰۶ هـ) می‌باشد.

۳- الجذر الاصم^۳

رساله‌ای است در علم منطق و معرفت‌شناسی و در تحقیق مغالطه معروف به جذر اصم.^۴

۴- حاشیه علی حاشیه لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار^۵

این رساله در حقیقت همان حاشیه دوم وی است بر شرح مطالع (← شماره ۹) که آنرا

۱. الذریعه، ۱۰۸/۱.

۲. همان، ۹۲/۵، شماره ۳۸۴.

۳. معمای جذر اصم یا پارادوکس دروغگو (Lair Paradox)، یکی از شبهات کلامی و فلسفی است که دانشمندان متأخر آن را به ابن کمونه (م. حدود ۶۲۳ تا ۶۸۵ هـ ق) نسبت داده‌اند. این شبهه در میان پارادوکسهای منطقی اهمیت و جایگاه خاصی داشته و بیش از دیگر معماهای منطقی مورد تأمل دانشمندان مسلمان قرار گرفته است. منطق دانان، فیلسوفان، متکلمان و اصولیان با روی آوردهای گوناگون و براساس مبانی مختلف، به تحلیل صدق یا کذب مسأله کُلّ کلامی کاذب پرداخته‌اند.

برای تبیین بیشتر مطلب علاقه‌مندان را به منابع زیر ارجاع می‌دهیم:
مجله خودنامه صدر، شماره‌های ۴: ۶ و ۵: ۹ و ۸: ۱۱ مقالات مربوط به معمای جذر اصم، به قلم احد فرامرز

۵. همان، ۷۷/۶.

قراملکی.

در پاسخ و رد اعتراضات جلال‌الدین دوانی بر حاشیهٔ اوّل وی نگاشته است.

۵- حاشیه علی شرح التجرید الجدید^۱ یا الحاشیه الصدریه

حاشیه‌ای است بر شرح تجرید علی قوشچی و قبل از شرح دوانی نگاشته شده است.^۲ تجرید الکلام فی تحریر عقاید الاسلام تألیف خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ هـ) و یکی از باارزش‌ترین کتب در عقاید شیعهٔ امامیه می‌باشد. نام حقیقی این کتاب تحریرالعقاید است لیکن به التجرید شهرت یافته است. فاضل قوشچی یکی از علمای اهل سنت، بر این کتاب شرحی نگاشته است که به الشرح الجدید موسوم می‌باشد.^۳

۶- الحاشیه علی الحاشیه الشریفیه علی الشرح القدیم للتجرید^۴

شرح قدیم بر التجرید تألیف شمس‌الدین محمود اصفهانی (م. ۷۴۶) است. این شرح توسط سید شریف جرجانی (م. ۸۱۶ هـ) مورد تحشیه قرار گرفته و به نام حاشیه التجرید یا الحاشیه علی الشرح القدیم للتجرید موسوم است.^۵

۷- الحاشیه علی شرح القطبی للرسالة الشمسیة^۶

حاشیه‌ای است بر شرح قطب‌الدین رازی (م. ۷۶۶ هـ). یکی از شاگردان علامه حلّی و شهید اوّل - بر کتاب شمسیه المنطق تألیف نجم‌الدین ابوالحسین علی بن عمر قزوینی مؤلف حکمة العین. نجم‌الدین قزوینی یکی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی بوده و

۱. همان، ۶/ ۶۹.

۲. شرح جدید قوشچی و نیز شرح المطالع رازی از سوی جلال‌الدین دوانی و صدرالدین محمد دشتکی بارها مورد تحشیه قرار گرفته و در ضمن حواشی خود، به ردّ نظرات و اعتراضات یکدیگر پرداخته‌اند. این حواشی به الطبقات الجلالیه و الطبقات الصدریه موسوم گشته است. نویسندهٔ فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی بیان می‌دارد که: اکنون سندی در دست داریم که نخستین نویسندهٔ طبقات جلالیه صدر دشتکی است و لذا نخستین حاشیه بر شرح تجرید از صدر دشتکی است و صدر (برخلاف معروف) بر شرح تجرید ۳ حاشیه نگاشته است.

(فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، عبدالحسین حائری، تهران، ۱۴۳۵، ۴۹۳)

علاوه بر مطالب فوق، تعریفی که حاجی خلیفه ذیل عنوان الطبقات الجلالیه ذکر کرده است حاکی از این است که اولین حاشیه بر شرح الجدید للتجرید و نیز شرح المطالع از سوی میرصدرالدین دشتکی نگارش یافته و محمدبن اسعد دوانی حواشی خود را یکی بعد از دیگری در ردّ نظرات میرصدرالدین و در پاسخ وی به رشتهٔ تحریر در آورده است.

(کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۲/ ۱۰۹۶)

بیانات فوق سخن صاحب الذریعة را نقض می‌کند آنجا که می‌گوید: إن المحقق المولی جلال‌الدین محمد الدوانی کتب علی الشرح الجدید حواشی ثلاثاً و سید صدرالحکماء کتب حاشیتین (الذریعة، ۳/ ۳۵۴)

۳. الذریعة، ۱۳/ ۳۳۸.

۴. همان، ۶/ ۷۰، شمارهٔ ۳۶۴.

۵. کشف الظنون، ۱/ ۳۵۰.

۶. الذریعة، ۶/ ۳۷.

به دبیران شهرت دارد و شرح قطب‌الدین رازی به نام تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه موسوم است.^۱

۸- الحاشیه علی شرح مختصر الاصول^۲

اصل کتاب منتهی السؤل و الأمل فی علمی الاصول و الجدل تألیف ابن حاجب مالکی (م. ۶۴۶هـ) می‌باشد. مؤلف به دلیل حجم وسیع کتاب، بخشی از اصول الفقه آن را برگزیده و همین است که به مختصر الاصول شهرت دارد.

یکی از شرح‌های معروف بر این کتاب اخیر، شرح قاضی عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶) است که حواشی متعددی را به خود اختصاص داد، از جمله حاشیه صدرالدین محمد دشتکی.^۳

۹- حاشیه علی شرح المطالع^۴ (۲ حاشیه)

شرح المطالع که با نام لوامع الاسرار موسوم است، نیز تألیف قطب‌الدین محمد رازی است و در واقع شرح کتاب مطالع الانوار تألیف سراج‌الدین محمود الأرموی (م. ۶۸۹) در علم منطق می‌باشد.^۵

مطالع الانوار مترتب بر دو بخش است: بخش اول در علم منطق و بخش دوم شامل چهار قسمت:

۱- امور عامه ۲- جواهر ۳- اعراض ۴- الهی.

سید سند دو حاشیه بر شرح المطالع نگاشته است. اولی با نام الحاشیه القديمة الصدریه و دومی با عنوان الحاشیه الجديدة الصدریه موسوم است. وی حاشیه دوم را در ردّ اعتراضات جلال‌الدین دونانی بر حاشیه قدیم خود به‌رشته تحریر درآورد. این حواشی بخشی از الطبقات الصدریه و الطبقات الجلالیه را تشکیل می‌دهد.^۶

۱۰- الحاشیه علی الکشاف للزمخشری^۷

۱۱- الحاشیه علی المطول^۸

اصل کتاب مفتاح العلوم تألیف سراج‌الدین ابویعقوب سکاکی (م. ۶۲۶) بوده و شامل

۱. الذریعة، ۱۳/۳۳۷: ۶/۳۴: ۳/۳۸۸. ۲. همان، ۶/۱۳۲، شماره ۷۱۱.

۳. همان، ۶/۱۲۸ و ۱۲۹. ۴. همان، ۶/۱۳۵، شماره ۷۲۷.

۵. همان / ۱۳۲. ۶ ← پاورقی ص ۶۴

۷. الذریعة، ۶/۴۶- شماره ۲۲۴. ۸. همان، ۶/۷۳، شماره ۳۷۲.

سه بخش می باشد:

۱- صرف ۲- نحو ۳- معانی و بیان.

بخش سوم این کتاب توسط جلال‌الدین محمد معروف به خطیب دمشقی (م. ۷۳۹هـ) تلخیص شده و با عنوان المختصر شهرت می یابد. این تلخیص از سوی سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۲هـ) مورد شرح قرار گرفته و با نام المطول شناخته می شود.^۱

۱۲- رساله فی الفیاض^۲

این رساله شرحی است بر کلمه فیاض در آغاز کتاب لوامع الاسرار (مذکور در شماره ۹) که با این عبارت آغاز شده است. الحمد لله فیاض ذوارف العوارف

۱۳- رساله فی الکلام^۳

۱۴- رساله فی خواص الجواهر^۴

رساله ای است به زبان فارسی در شناخت انواع جواهر و خواص و قیمت آنها. رساله ای به همین نام نیز به صدرالدین محمد ثانی منسوب است.^۵

۱۵- رساله ای در قوس قزح یا هاله یا خرمن ماه^۶

این رساله نیز به زبان فارسی نگاشته شده و از چگونگی پیدایش رنگین کمان بحث می کند. آغاز این رساله چنین است: بعد از تیمن و تبرک به نام مُبدعی که به محض خود ذرات کائنات را از کتم عدم به شهرستان وجود فرستاد. ...

۱۶- رساله فی الوجود الذهنی^۷

آراء خاص میرصدرالدین در مورد وجود ذهنی که در این رساله نگاشته شده بعدها مورد استفاده فلاسفه بزرگی همچون ملاصدرا قرار گرفته است.

۱. همان، ۲۰۲/۶ و ۷۰.

۲. همان، ۱۳۵، شماره ۷۲۹.

۳. همان، ۱۰۸/۱۸، شماره ۹۱۷.

۴. همان، ۱۸۲/۱۱، شماره ۱۱۳۲.

۵. در رساله کشف الحقائق المحمديه، غیاب‌الدین منصور، کتاب رساله فی الجواهر را به پدرش نسبت داده است. صاحب ریحانه الادب نیز همین عنوان را به صدرالدین کبیر منسوب دانسته است (۳/۴۲۶) لیکن هانری گربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی (ص. ۴۷۴) کتابی را به زبان فارسی به نام جواهرنامه به صدرالدین محمد ثانی منسوب کرده است. پس یا هر دو صدرالدین کتاب جواهرنامه داشته‌اند و یا تشابه نام میان جد و نیره سبب اشتباه در تشخیص مؤلف گشته است. لازم به توضیح است که بیانات آقا بزرگ طهرانی، ظاهراً انتساب جواهرنامه را به صدرالدین ثانی نیز تأیید می کند (الذریعه، ۵/۲۸۳)

۶. الذریعه، ۲۰۷/۱۷، شماره ۱۱۰۹.

۷. ه. م.، ۳۷/۲۵، شماره ۱۸۷.

غیاث‌الدین منصور دشتکی

منصور بن صدرالدین محمد ملقب به غیاث‌الدین، استاد بشر، عقل حادی عشر، خاتم‌الحکماء و غوث‌العلماء یکی از بزرگان دانش و فلسفه در قرن دهم می‌باشد. وی فرزند بزرگ سید صدرالدین محمد کبیر و نیز وارث منصب علمی و کرسی درس او در شیراز بوده است.

محمد علی مدرس شخصیت این بزرگمرد را بدین سان گزارش کرده است. غیاث‌الدین منصور بن صدرالحکماء و صدر الحقیقه، امیر صدرالدین محمد بن ابراهیم^۱ بن محمد بن اسحق بن علی بن عربشاه، حسی حسینی دشتکی، از اعظام علما و فحول حکمای نامی اسلامی، امامی، جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، اکمل اهل دقت و نظر، در کلمات اجلای ارباب تراجم و سیر به خاتم‌الحکماء، استاد بشر و عقل حادی عشر موصوف، به غیاث‌الحکماء و امیر غیاث‌الدین معروف و مشهور، نقش خاتم او ناصرالشریعه منصور، در فنون کلام و حکمت و احاطه شرایع اسلام وحید ایام و جلالت علمی او مسلم یگانه و بیگانه می‌باشد.^۲

ولادت و وفات

امیر غیاث‌الدین منصور در سال ۸۶۶ هـ. ق. (۱۴۱۶ م. / ۸۴۰ هـ. ش.) در شیراز متولد شد و درباره سال وفات وی اتفاق نظر وجود ندارد. صاحب ریحانة الادب در بیان تاریخ وفات غیاث‌الدین منصور بین سالهای ۹۴۰، ۹۴۸ و ۹۴۹ هـ متردد است. و دیگران

۱. ظاهراً مؤلف در ذکر سلسله آباء وی دچار لغزش قلم گشته و یا تلخیص نموده است. زیرا امیر صدرالدین محمد، پدر غیاث‌الدین منصور، فرزند ابراهیم نبوده است بلکه خود فرزند غیاث‌الدین منصور بوده و جدش نیز صدرالدین محمد نام داشته و پدر اوست که شرف الملقه، ابراهیم نام دارد.

۲. ریحانة الادب، محمد علی مدرس، ۲۵۸ / ۴.

تاریخ‌های ۹۴۸ و ۹۴۹ هـ را ثبت کرده‌اند. آرامگاه وی در زیر محل گنبد مدرسه منصوریه^۱ و در صُفّه (ایوان) شمالی مسجد شبستانه واقع است و تاکنون مزار او و نیز پدر بزرگوارش زیارتگاه مسلمانان شیراز بوده است.^۲

چهره علمی و ویژگیهای فردی

از مهمترین ویژگیهای شخصی غیاث‌الدین منصور می‌توان به جامعیت او در علوم مختلف اشاره کرد. در کتب شرح حال و تراجم او را با این عناوین ستوده‌اند:
جامع معقول و منقول، حاوی فروع و اصول، اکمل اهل نظر، استاد بشر عقل حادی عشر، ثالث معلمین، اعجوبه روزگار و وحید ایام.^۳

وی در ادبیات، منطق، کلام، فلسفه، تفسیر، فقه، اصول، طب، ریاضیات، طبیعیات، هیئت، نجوم، عرفان، اخلاق، داروشناسی و حتی در علوم غریبه صاحب نظر بوده و در همه این زمینه‌ها تألیفاتی عمیق دارد.

و نیز در وصف او گفته‌اند:

که افلاطون و ارسطو بلکه حکمای دهر و قرون اگر در زمان آن قبله اهل ایمان بودندی
مفاخرت و مباحث به انخراط در سلک مستفیدان و ملازمان مجلس عالیش نمودندی.^۴

عقل حادی عشر، کنایه‌ای است برگرفته از نظریه فارابی درباره جامعه و شهر. تصویری که وی ارائه می‌دهد همانند مخروطی است که از عالم به اعلم صعود داشته تا به رأس مدینه فاضله می‌رسد که اعلم مردم و امام و پیشوای ایشان بر این رأس قرار می‌گیرد. آنگاه نوعی ارتباط فرضی میان این امام و عقل فعال یا عقل دهم^۵ برقرار

۱. «صدرالدین محمد کبیر» در سال ۸۸۳ در محله دشتک شیراز که اکنون جزو محله سر دزدک و محله لب آب گشته است، این مدرسه را بنا نموده و به مناسبت نام فرزند ارشدش، آن را مدرسه منصوریه نام نهاده است. این مدرسه در سال ۱۳۰۷ توسط میرزا حسن فسائی بازسازی و تعمیر شده است. فارسنامه ناصری، ۲/ ۱۲۲۱ (همان، ۳۱۶/۱).

۳. طبقات اعلام الشیعه، احیاء الدائر من القرن العاشر، شیخ آقابزرگ تهرانی، ۲۵۴.

۴. فوائد الرضویه فی اصول علماء المذهب الجعفریه، عباس قمی، ۶۶۸. و فارسنامه ناصری، ۲/ ۱۰۴۲.

۵. حکمای الهی قدیم و بالآخر مشائیان، نظریه هیئت بطلمیوسی را در مورد افلاک نه گانه مبنای مباحث فلسفی خود ساخته و براین اعتقادند که اول صادر از حق باید موجودی باشد که اولاً بسیط باشد تا از فاعل بسیط صادر شود و ثانیاً مفارق و مجرد از ماده باشد تا از مجرد صادر شود و ثالثاً واحد باشد تا از واحد صادر شود و آن عقل است که جوهری است مجرد. مستقل بالذات و بالفعل و جسم و جسمانی نیست تا مرکب باشد و دارای جنس و فصل. اول ما خلق الله العقل آنگاه می‌گویند. پس اول صادر، عقل اول است که

می سازد که انسان کامل رئیس و امام و همانند عقل یازدهم مفروض می شود. اولین کسی که به این معنا، رئیس خوانده شد، ابن سینا بود. و اول کسی که به عقل حاد یعشر ملقب گشت خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۹۷۲) بوده است. در پی او غیاث الدین منصور به این لقب شهرت یافت و او خود در اجازه‌ای که به فرزندش صدرالدین محمد دشتکی داده است، این لقب را به او اعطا کرده است.^۱

در علم کلام و فلسفه آنچنان مهارت داشت که وی را امام الحکمه و سلطان الحکماء لقب داده‌اند. همچنانکه تبحر او در هیئت و نجوم نیز چندان زبانزد شده که از سوی شاه اسماعیل دوم برای تعمیر و تکمیل رصدخانه و زیج ایلخانی که یادگار خواجه نصیرالدین و در شرف انهدام بود، به مراغه خوانده شد. در علم پزشکی نیز تحقیقاتی ارزنده داشته و اطبای دارالعلم شیراز تا مدت‌ها کتابهای طبی او مانند معالم الشفاء و الشافیه را به عنوان کتب درسی تدریس می‌کرده‌اند. قاضی نورالله شوشتری نیز می‌گوید:

فقیر در مبادی تحصیل علم طب، کتاب شافیه [تألیف غیاث الدین منصور] را نزد حکیم فاضل حاذق مولانا عمادالدین محمود شیرازی خوانده است.^۲

در خلاصه التواریخ آمده است:

جناب میرغیاث الدین را از روی جامعیت علوم، ثالث معلمین می‌نوشتند کمالات و تبحر حضرت میر در علوم، زیادت از آن بود که در این مختصرات بیان توان نمود. در فضیلت آن جناب همین کافی است که در زمان خاقان صاحبقران، پادشاه جلیل، حضرت شاه اسماعیل (أنازائنه برهانه) آن جناب را برای اتمام و تعمیر رصدی که سلطان العلماء المحققین، خواجه نصیرالملله و الدین محمد طوسی رحمتهما در مراغه آذربایجان بسته بود و به کل خراب گشته، از شیراز به آذربایجان طلبید و بعضی از موانع و سوانح دولتی که اتفاق افتاد موجب تأخیر و عدم

→

عنصر اعظم و اشرف است و همان لوح و قلم. عقل اول دارای دو جهت است: یکی امکان ذاتی، و دیگری وجوب غیری. عقل دوم از جهت وجوب و کمال غیری عقل اول صادر می‌گردد و بالاخره عقل دوم نیز منشأ صدور عقل سوم است تا برسد به عقل دهم که آن را عقل فعال گویند. (فؤادنگ معارف اسلامی، دکتر سید جعفر سجادی، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶، ۱۲۷۳/۲)

لیکن صحت این تقسیم از سوی حکمای جدید، تأیید نشده است، به عنوان مثال، علامه طباطبائی در بدایة الحکمة (مرحله ۱۲، فصل ۱۱) پس از بحث درباره عقل طولیه می‌نویسد: فتبین أن هناك عقولاً طويلةً كثيرةً وإن لم يكن طريقاً إلى احصاء عددها

۱. طبقات اعلام الشیعه، احياء الدائر من القرن العاشر، شیخ آقا بزرگ تهرانی، ۲۵۴.

۲. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۱.

تعمیر گردید.^۱

و نیز میرزا حسن حسینی فسائی در کتاب فارسنامه ناصری با خامه مدح، چهره این بزرگمرد را چنین به تصویر آورده است:

حضرت مغفرت مآب، جنت ایاب، استاد بشر، عقل حادی عشر، امیر غیاث الدین منصور، خلف صدق المستغرق فی بحار رحمة الله الاحد الصمد، سید امیر صدرالدین محمد دشتکی شیرازی نورالله مضجعه جد اعلائی نگارنده فارسنامه ناصری است.^۲

برخورد با شرایط سیاسی و درک موقعیت

با توجه به وضعیت سیاسی - اجتماعی ایران در قرون نهم و دهم درمی یابیم که غیاث الدین منصور در عصری زندگی می کرد که از لحاظ سیاسی یکی از بحرانی ترین دوره های تاریخی ایران بوده است. در زمان خود، حکومت تیموریان سنی مذهب را دیده بود و به همین سبب، عنصر تقیه در آثار دوره جوانی او ظهوری واضح دارد. لیکن روی کار آمدن دولت شیعی مذهب صفویان، در بدو امر برای غیاث الدین منصور که شیعه ای معتقد بود، بستری مناسب را فراهم ساخت تا به نشر معارف الهی شیعه پردازد. از همین رو در آثار متأخر وی تقیه رنگ باخته و جای خود را به بیانی روشن از تعالیم خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام داده است.

ورود به دربار صفوی

اولین و مهمترین استراتژی هر حکومتی پس از تشکیل آن، ایجاد نوعی وحدت فکری در میان مردم و همسو کردن افکار عمومی با خواسته های دولت خویش است. دولت صفوی نیز از این قاعده مستثنی نبود، لذا پس از آنکه از سوی شاه اسماعیل اول مذهب شیعه اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شد، لازم بود که دولت به سرعت به اشاعه عقاید شیعی پردازد و برای تقویت وجهه مذهبی خود ناچار بود که دست نیاز به سوی علمای بزرگ و صاحب نظر دراز کند. به این منظور مقام صدارت را که در دوران تیموری وجود داشت به شکلی نو مبدل کرده و متصدی این مقام را

۱. خلاصه التواریخ، میرقاضی احمد قمی حسینی، ۱/ ۲۹۶.

۲. فارسنامه ناصری، ۲/ ۱۱۴۱.

صدرالشریعة خواندند. بدین ترتیب که صدر برگزیده سیاسی شاه بود و شاهان صفوی از این مقام برای نظارت بر طبقات روحانی استفاده می‌کردند. از آنجا که از دیدگاه دولت صفوی باور به مذهب رسمی، معادل بود با وفاداری به دولت، ریشه‌کنی عقاید مخالف نیز ضروری به نظر می‌رسید و این امر نیز قسمتی از وظایف صدر بود.^۱

به هر حال صدر در دستگاه صفوی از قدرت زیادی برخوردار بوده و به‌عنوان قاضی القضاة مملکت ریاست همه امور، نهادها و سازمانهای مذهبی، اطلاع بر تعمیر بقاع و خیرات، توجه به زراعت و رسیدگی به موقوفات از جمله وظایف دارنده این منصب به‌شمار می‌رفت و از جانب او در شهرها نماینده‌هایی با عنوان شیخ‌الاسلام برای حلّ و فصل امور شرعی و مراقبت در حسن اجرای احکام شرعی گماشته می‌شد.^۲

اولین برگزیده سیاسی شاه اسماعیل که مقام صدارت به او اعطا شد، میرجلال الدین استرآبادی بود. میان او که با نوشتن شرحی بر تهذیب الاصول علامه حلّی شهرتی کسب کرده بود و غیاث‌الدین منصور که حکیمی عمیق بود، بحثهایی درگرفت. شاه اسماعیل، به تشویق وزیرش میرزا شاه حسین که مردی دانش دوست بود، کوشید تا غیاث‌الدین را در صدارت با جلال‌الدین شریک گرداند لکن بر این امر موفق نشد.^۳

پس از فوت شاه در سال ۹۳۰ هـ، فرزند ده‌ساله‌اش بهادر خان، شاه طهماسب بر کرسی سلطنت نشست و مجدداً غیاث‌الدین منصور به منظور مشارکت در مقام صدارت به دربار تبریز دعوت شد. وی ابتدا دعوت را پذیرفت، ولی پس از آنکه از نزدیک با میرجلال‌الدین استرآبادی برخورد کرد، نتوانست دیدگاههای وی را تحمل کند و به شیراز بازگشت. یکی از شعرای مدعو دربار صفوی موسوم به خلیل منجم در آن هنگام، خطاب به غیاث‌الدین منصور چنین سروده است.

ای میر به القاب مقید رفتی ننوشته تو را خلیفه أبجد رفتی

تعظیم تو آخر نه چو اول کردند افسوس که نیک آمدی و بد رفتی^۴

اما از آنجا که دولت صفوی در پی اجرای سیاست خود و کسب وجهه مذهبی، خود را ناگزیر به دعوت علما به دربار می‌دید، دارالعلم شیراز و در رأس حوزه علمیه آن،

۱. ایران عصر صفوی، راجر سیوری، ۲۷.

۲. تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌الله صفا، ۵/ ۱۷۲.

۳. روضات الجنات، ۲/ ۲۱۲.

۴. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌الله صفا، ۵/ ۳۴. و خلاصة التواریخ، احمد قمی، ۲۹۷.

غیاث‌الدین منصور بسیار مورد توجه شاه بود و وی در این زمان پس از پدرش سید سند و جلال‌الدین دوانی که هر دو از دنیا رفته بودند، استاد مطلق این حوزه محسوب می‌شد، لذا شاه در دعوت او به دربار اصرار فراوان داشت.

سرانجام در سال ۹۳۶ هـ مجدداً از سوی شاه طهماسب که تقریباً شانزده ساله شده بود به دربار دعوت شد تا این بار مستقلاً مقام صدارت را عهده‌دار باشد. غیاث‌الدین منصور نیز این سمت را پذیرفت و تا سال ۹۳۸ هـ به مدت ۲ سال متصدی این مقام بود.^۱ پس از گذشت چند سال، این تجربه موفق دولت و نیز مسائل و مقاصد سیاسی دیگر سبب شد که علمای شیعه عرب زبان در مناطق شیعه نشین مانند: لبنان و جبل عامل نیز مورد توجه قرار گیرند. حوزه‌های لبنان و نجف سالها مرکز تشیع بوده و فرهنگ شیعی در آنجا غنای کاملی یافته بود.

به گزارش احسن‌التواریخ:

در آن اوان از مسایل مذهب حق جعفری و قواعد و قوانین ائمه اثنی عشری اطلاعی نداشتند زیرا که از کتب فقه امامیه چیزی در میان نبود و تنها جلد اول از کتاب قواعد الاسلام، از جمله تصانیف سلطان العلماء المتبحرین حلّی، در دست بود که شریعت پناه، قاضی نصرالله زیتونی داشت و از روی آن تعلیم و تعلم مسایل دینی می‌نمودند...^۲

به لحاظ اینکه، دولت صفوی، تقویت فقه و فقاہت شیعی را یکی از اهداف خود برمی‌شمرد و این امر با ظاهرسازی و ظاهرگرایی شاهان صفوی و قشون قزلباش نیز تطبیق کامل داشت، فقهای شیعه جبل عامل و نجف نیز در شمار مدعوین دربار قرار گرفتند.

شاه طهماسب، با ارسال صلّه برای مجتهدین بزرگی چون شیخ علی کرکی (محقق کرکی) و شیخ ابراهیم قطفی ایشان را به ایران دعوت کرد، شیخ ابراهیم بنا بر وظیفه‌ای که تشخیص داده بود، صلّه را رد کرد و گفت: حاجتی به آن ندارم. اما شیخ علی کرکی ضمن قبول صلّه، در اعتراض به شیخ ابراهیم گفت:

خطا کردی زیرا به ترک تأسی امام، یا حرام مرتکب شده‌ای یا مکروه. امام حسن علیه السلام جوائز معاویه را قبول کرد، نه تو بالاتر از امام علیه السلام هستی و نه این سلطان بدتر از معاویه.^۳

در هر حال، در سال ۹۳۸ هـ، شیخ علی بن عبدالعال کرکی عاملی از عراق به تبریز

۱. بزرگان شیراز، رحمت‌الله مهرار، ۱۷.

۲. احسن‌التواریخ، حسن بیک روملو، ۶۱.

۳. روضات الجنّات، محمدباقر موسوی خوانساری، ۲۵/۱.

رفت و مورد توجه شاه قرار گرفت و مقامی بلند یافت، به طوری که اعلام شد در فرمانها، اوامر و نواهی، فرمان شیخ بر فرمان شاه مقدم است.

در اعلامیه‌ای که شاه پهماسب در این مورد صادر کرد با تمسک به حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است:

لایح و واضح است که مخالف حکم مجتهدین که حافظان شرع سید المرسلین اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالف خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین، نائب الائمه المعصومین، لازال کاسمه العلیّ علیاً عالیاً، کند و در مقام متابعت نباشد، بی شائبه ملعون و مردود و از این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد.

کتابه پهماسب بن شاه اسماعیل الصفوی، الموسوی.^۱

و در حکم دیگری در مورد محقق کرکی آمده است:

علمای رفیع المکان اقطار و امصار، روی عجز بر آستانه علومش نهاده به استفادة علوم از مقتبسات انوار مشکوة فیض آثارش سرافرازند ... مقرر فرمودیم که سادات عظام و اکابر و اشراف فخام و امرا و وزرا و سایر ارکان قدسی صفات، مؤمنی الیه را مقتدا و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور اطاعت و انقیاد به تقدیم رسانیده، آنچه امر نماید، بدان مأمور، و آنچه نهی نماید، بدان منهی بوده، هرکس را از متصدیان امور شرعیه ممالک محروسه و عسکر منصوره عزل نماید، معزول و هر که را نصب نماید، منصوب داشته، خود را در عزل و نصب مزبورین به سند دیگری محتاج ندانند.^۲

با توجه به اینکه محقق کرکی، ایرانی الاصل نبوده و با وضعیت سیاسی و اجتماعی داخل ایران چندان آشنائی نداشت، طبیعی بود که فرصت طلبان به عنوان مشاور اطراف ایشان را بگیرند و با استفاده از قدرت سپاه قزلباش و نیز قدرت ظاهری فوق العاده‌ای که از جانب شاه به وی تفویض شده بود، دست به اعمالی بزنند که قبلاً حکم اباحه آن را گرفته بودند و هر مخالفتی را مساوی با شرک دانسته، با لعن و طعن به تسویه حسابهای شخصی مبادرت ورزیدند.

از جمله اولین فرمانهای شیخ علی کرکی این بود که در هر شهر و قریه‌ای امامی را بگمارند تا با مردم نماز بگذارد و شرایع دین را به آنان بیاموزد. و در پی آن علمای

۱. روضات الجنّات، محمدباقر موسوی خوانساری، ۳/ ۳۶۳.

۲. همان، ۴/ ۳۶۴.

مخالف از شهرها اخراج شدند.^۱ و بدین ترتیب بازار تهمت بی دینی، تسنن، مخالف بودن و پایبند شریعت نبودن متوجه بسیاری از علما و فضلا شد و حتی افرادی همچون مولی حسین اردبیلی الهی که اولین کسی بود که در بیان احکام و دیدگاههای شیعه به زبان فارسی قلم زده و در مناقب اهل بیت و ائمه اثنی عشریه صاحب رساله بوده و علاوه بر آن شرحی مبسوط بر نهج البلاغه دارد، به تهمت تسنن متهم گشت^۲ کار شایعه و تهمت چندان رواج یافت که در مواردی منجر به قتل علمای مخالف گشت. چنانکه در هرات عالمان و دانشمندانی چون احمد بن یحیی بن سعدالدین تفتازانی (فرزند مسعود بن عمر تفتازانی، امیر نظام الدین عبدالقادر سهندی، سید غیاث الدین محمد بن یوسف رازی، قاضی صدرالدین محمد امامی و دیگران کشته شدند و حتی امیر جمال الدین محدث دشتکی با وجودی که مردم را به متابعت اهل بیت ترغیب می کرد در معرض قتل قرار گرفت.^۳

گرچه این اوضاع آشفته تنها منحصر به زمان صدارت محقق کرکی نبود بلکه پیش از او نیز سابقه داشت.

انزوای سیاسی و انتحال آثار

سرانجام شعله آتش افروخته حسادت و سعایت، دامنگیر صاحبان منصب صدارت نیز گشت و علی رغم اینکه محقق کرکی در بدو امر، به منظور مشارکت با غیاث الدین در مقام صدارت به دربار خوانده شد، لیکن با اعطای فرمان شاه به وی: که هر که را او نصب کند، منصوب است و هر که را عزل کند معزول است و در این عزل و نصب به سندی دیگر احتیاج نیست. طبیعتاً از قدرت اجرائی بیش از قدرت غیاث الدین بهره مند شد. اما این امر در ابتدا نتوانست بر دامن حکیمی فرزانه چون غیاث الدین منصور و ققیهی وارسته چون محقق کرکی گرد کدورت بنشانند و در ابتدا بین این دو عالم جلیل القدر روابط خوبی برقرار بود و قرار گذاشتند از محضر یکدیگر استفاده کنند، یک هفته محقق کرکی شرح تجرید قوشچی را نزد غیاث الدین بخواند و هفته دیگر، غیاث الدین،

۱. روضات الجنات، محمدباقر موسوی خوانساری، ص ۳۶۱.

۳. همان، ۳۴۲/۱.

۲. همان، ۳۱۹/۲ و ۳۲۰.

کتاب قواعد علامه حلّی را نزد محقق کرکی بیاموزد.^۱ این روابط سنجیده می‌توانست از طریق پیوند دو فرهنگ شیعی داخل و خارج ایران و قرابت عقل و نقل در تبیین اصول و فروع مذهب شیعه، ثمرات با ارزشی را پدید آورد، چنانکه این پیوند و ثمرات حاصل آن، یک نسل بعد، در وجود دیگر مفاخر شیعه همچون شیخ بهائی و میرداماد تبلور یافت.

اما افسوس که تنها مدتی بر این منوال گذشت و سرانجام مفسدان سخن چینی کردند و ما بین این دو بزرگوار را به هم زدند.^۲ و در نزد شیخ سعادت وی کردند که به مذهب فلاسفه رغبت تام دارد و مقید به احکام و عبادات شرعی نیست.

قاضی نورالله شوشتری در این مورد می‌گوید:

حکایاتی که در باب عدم تقید حضرت میر به احکام شرع اقدس مذکور می‌شد، وسیله نقار خاطر شریف جناب شیخ بزرگوار شد و بعضی از مفسدان در مقام افساد درآمده، مبانی نزاع استحکام تمام یافت.^۳

سرانجام این اختلاف در یک مورد با پیدا شدن بهانه‌ای بروز تام یافت. یکی از فرمانهایی که محقق کرکی به سراسر مملکت ابلاغ کرد، تغییر قبله مساجد و محرابها از جنوب غربی به جنوب بود. البته مسأله تعیین قبله امری است کاملاً موضوعی و کارشناسانه و به‌طور مستقیم ربطی به شناخت احکام شرعی که تخصص محقق کرکی بود، نداشت، از طرف دیگر، مساجد قدیمی ایران که توسط معماران متخصص بنا شده بود همه مبتنی بر مبانی علمی و ریاضی و نجومی بوده که فرمان فوق مستلزم خرابی بسیاری از آنها می‌گشت. روزی در مجلس شاه بحث تغییر قبله مطرح شد، غیاث‌الدین که خود در منصب صدارت دینی بود و خود را مسئول می‌دانست گفت:

تغییر مساجد بر وجه صحت، بی‌رسم دائر هندسی و دانستن بعضی از مسائل هیئت و هندسه صورت نیندد و شیخ را بر آن اطلاعی نیست.

شیخ عصبانی شد و کار اختلاف بالا گرفت. در مجلسی دیگر، شیخ متعرض نظر غیاث‌الدین شد و این آیه را تلاوت کرد:

﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيَهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾.^۴

۱. فارسانه ناصری، فسانی، ۳۹۰/۱، حوادث سال ۹۳۸.

۲. همان. و نیز فوائد الرضویه فی احوال علماء المذهب الجعفریه، عباس قمی، ۶۶۸.

۳. مجالس المؤمنین، ۲/۲۳۱.

۴. بقره: آیه ۱۴۲ (به زودی مردمان بی‌خرد خواهند گفت که چه چیز آنها را از قبله‌ای که بر آن بودند برگرداند).

و در ضمن آن، با کنایه غیاث‌الدین منصور را به جهل و سفاهت موصوف ساخت. این خبر به غیاث‌الدین رسید و در جواب شیخ این آیه را نوشت:

﴿وَلَيْزُنَّ أَتَيْتَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ يَكْفُلُ آيَةَ مَا تَبِعُوا قِيلَتِكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قَلْبِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قَلْبَهُ بَعْضٌ وَلَيْزُنَّ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾^۱

در این اختلاف، شاه نیز به حمایت از محقق کرکی برآمد و در نتیجه غیاث‌الدین منصور در سال ۹۳۸ هـ، در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا داد و با آزدگی تمام تبریز را ترک و به شیراز بازگشت و تا پایان عمر تنها به تألیف و تدریس و تربیت شاگرد در مدرسه منصوریه شیراز پرداخت.^۲

تداوم اختلاف غیاث‌الدین با دستگاه حکومت و جریان فکری حاکم باعث انزوای هر چه بیشتر وی شد. و حتی بعد از اوگریبان حوزه عقلی و فلسفی شیراز را گرفت. خود نیز دیگر تمایل و گرایش به دستگاه صفویه نشان نداد و حتی از دو فرزندش، صدرالدین محمد را که فهم‌تر بود و به علوم عقلی گرایش داشت، می‌نواخت. ولی شرف‌الدین علی را به علت نزدیکی به دستگاه مورد انتقاد قرار می‌داد. و در وصف او چنین می‌گفت:

هر کجا بی هنری هست بدو می‌بخشند بیشتر ز آنچه ز ایام تمنا دارد^۳

کناره‌گیری غیاث‌الدین از سیاست و دربار، خشم شاه را برانگیخت و این خشم متوجه فرزندش صدرالدین محمد ثانی نیز گشت تا جائی که تصمیم به قتل او گرفت و سبب شد تا وی در سال ۹۶۱ هـ. مدرسه منصوریه شیراز را ترک کرده و به گیلان بگریزد و به خان احمد گیلانی پناه آورد. اکثر دانشمندان خاندان دشتکی نیز جلای وطن کرده به حجاز و هند رفتند. بسیاری از شاگردان غیاث‌الدین نیز مورد بی‌مهری و تهمت تسنن و مخالفت با محقق کرکی قرار گرفتند.

اختلافی که بین غیاث‌الدین و دولت صفوی ایجاد شده بود، باعث شد که حتی کتاب نیز کمتر به نسخه‌برداری از آثار وی همّت گمارند. زیرا نه از لحاظ سیاسی صلاح بود و

۱. بقره: ۱۴۵ (اگر همه نشانه‌ها را برای اهل کتاب بیاوری از قبله تو تبعیت نخواهند کرد و تو نیز تابع قبله آنان نیستی و بعضی از آنان نیز تابع قبله بعض دیگر نخواهند بود و اگر بعد از آنچه از علم به تو رسیده، از هوای ایشان تبعیت کنی، همانا از ستمکاران خواهی بود.)

۲. فارسنامه ناصری، حوادث سال ۹۳۸، ۳۹۱/۱. ۳. همان، ۲/ ۱۱۴۱.

نه از نظر اقتصادی مقرون به صرفه! بدین سان آثار غیاث الدین کمیاب و گاه منحصر به فرد ماند. این امر به حدی بود که یک نسل پس از غیاث الدین کسانی بتوانند به سرقت آثار او بپردازند و آنها را به خود نسبت دهند. برخی نیز چون ابوالحسن ثانی و ملا میرزا جان شیرازی در کل، منکر تألیفات وی شده‌اند. و قطعاً به همین دلیل است که قاضی نورالله شوشتری پس از برشمردن آثار غیاث الدین و اعلام اینکه اکثر آنها را خود دیده و مطالعه کرده است می‌گوید:

غرض از تفصیل تصانیف میر و اظهار تشرف به مطالعه اکثر آن، رد بر کلام بعضی از افاضل عصر است مثل ابوالحسن کاشی و ملا میرزا جان شیرازی^۱ که مصنفات حضرت میر را - که اکثر به واسطه نفاست متداول نشده است و به دست هر که می‌افتد به آن ضنت می‌کند - به دست آورده، سخنان خوب را از آنجا می‌دزدند و جهت پی غلط کردن می‌گویند که از تصنیفات میر غیاث الدین منصور غیر نامی نیست و بعضی کتب که در مصنفات متداوله خود نام آن را مذکور ساخته است، وجود خارجی نیافته‌اند. و اگر احیاناً یکی از آن کتب به دست طالب علمی افتد و از دزدی ایشان مطلع شود، دعوی توارد می‌کنند. از حضرت استاد محقق عبدالواحد بن علی شوشتری (روح الله روحه) شنیده شد که می‌فرمودند که ملا ابوالحسن شش دلیل از جمله ادله‌ای را که در رساله اثبات واجب ذکر کرده و آنها را از جمله خواص فکر خود شمرده، از شرح هیاکل حضرت میر انتحال نموده است و در ایامی که به التماس بعضی از اعزّه، ردی بر رساله او می‌نوشتیم و اظهار سرقت و انتحال او کردم، آن رساله را متروک ساخته، رساله دیگری تألیف نمود، اگر چه آن نیز خالی از سرقت و انتحال نیست.^۲

گمنام ماندن این حکیم فرزانه در میان صفحات تاریخ و فرسودگی آثار گرانقدر و ارزشمندش که در واقع دستمایه حکمت متعالیه صدرالمتألهین را فراهم ساخت، ظلمی بود که شرایط سیاسی حکومت شیعه نام صفوی بر شیعه‌ای بحق از آل علی علیه السلام روا داشت. و این در حالی است که صدرالمتألهین از او چنین یاد می‌کند:

الذی هو سرُّ ایه المقدس، غیاث اعظم السادات و العلماء، المنصور المؤید من عالم الملکوت.^۳

چنین احترامی از ملا صدرا جز درباره استادانی چون شیخ بهائی و میرداماد سابقه نداشته است. و این ناشی از شناخت او از غیاث الدین منصور و شناخت بی‌مهری‌ها و

۱. ملا حبیب‌الله باغثوی معروف به میرزا جان شیرازی (م. ۹۹۵) از شاگردان معروف جمال الدین محمود شیرازی و هم‌درس با مقدس اردبیلی بوده است. وی آثار متعددی در منطق، اصول، کلام، حکمت و طب از خود برجا گذاشته است.

۲. مجالس المؤمنین، ۲/ ۲۳۲.

۳. الاسفار الاربعه، ۶/ ۸۶.

جهالت‌هایی بود که روح این حکیم فرزانه را می‌آزرد و صدرا المتألّهین نیز خود این بی‌مهری‌ها را تجربه کرده بود.

صاحب حبیب السیر درباره او می‌گوید:

او حالا [قبل از حوادث سال ۹۳۰] به وفور علم و دانش در اطراف و اکناف عالم به‌غایت مشهور است و مهارتش در فنون حکمی و ریاضی ضرب‌المثل علمای نزدیک و دور، و در مدرسه پدر بزرگوار خویش به افادت مشغول است.^۱

این ظلم تنها به گمنام ساختن او و اندراس آثارش ختم نشد بلکه ظلم بزرگتر را برخی تاریخ‌نگاران بر این حکیم فقید روا داشتند. یک جا او و پدرش را مشکوک الاعتقاد به مراسم مذهب جعفری معرفی کرده‌اند،^۲ و جای دیگر با کمال وقاحت، به لوث کردن جریان انزوای سیاسی او می‌پردازند. صاحب خلاصة التواریخ در گزارش اواخر عمر غیاث‌الدین بالحنی آمیخته با تمسخر و استهزاء از وسواس و ترس این حکیم از بیماری سفلیس سخن می‌گوید و این وسواس را عامل انزوای او معرفی می‌کند.

میر از مرض آتشک به‌غایت محترز بوده چنانچه از جمیع مردم محترز و متنفر می‌شد و دست به دست هیچ فردی از افراد انسانی نمی‌رسانید به ملاحظه آنکه مبدا آتشک داشته باشد.

و در وصف او چنین سروده‌اند:

آن میر که پوشیده ز وسواس لباس
وز آتشکش مدام بیم است و هراس
وسواس نداشت دست از دامن او
هر چند که او پشت دست از وسواس^۳

شاگردان غیاث‌الدین منصور

پیش از این بیان شد که غیاث‌الدین منصور پس از آنکه در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا نمود، به شیراز بازگشت و تا پایان عمر به تألیف، تدریس و تربیت شاگرد در مدرسه منصوریه پرداخت. لیکن اختلاف وی با دستگاه حکومت سبب انزوای روزافزون وی، جلای وطن و هجرت دانشمندان خاندان دشتکی و مورد اتهام قرار گرفتن شاگردان وی گشت.

۱. حبیب السیر، خواندمیر، ۴/ ۶۰۲.

۲. روایات الجنات، ج ۷، ص ۱۷۷. استفاد من بعض التواریخ المعنبرة أنّ صاحب العنوان (غیاث‌الدین منصور دشتکی) کان من جملة وزراء السلطان حسین میرزا بایقیری التیموری و من بعضها الاخر انه مشکوک الاعتقاد علی مراسم المذهب الجعفری مثل والده الامیر صدرا الکبیر

۳. خلاصة التواریخ، احمد قمی، ۲۹۷.

اینک از میان شاگردان وی، به ذکر نام تعدادی که از همه مشهورتر بودند بسنده می‌کنیم:

۱. شرف‌الدین علی فرزند ارشد غیاث‌الدین منصور. گرچه وی به اندازه برادرش صدرالدین محمد به علوم عقلی و نقلی گرایش چندانی نداشت و هیچ اثر علمی نیز از خود بر جای نگذاشت، لیکن به عنوان فرزند ارشد تحت تعلیم پدر بود و غیاث‌الدین کتاب مقالات العارفين و کتابی در تصوف و اخلاق را به اسم وی نگاشته است.^۱
۲. امیر صدرالدین محمد (صدرالدین ثانی) فرزند دوم غیاث‌الدین منصور. وی که با جد بزرگوارش همنام بود همانند او به علوم عقلی گرایش داشت و از همین رو بسیار مورد توجه پدر قرار گرفت.
۳. مولانا مصلح‌الدین لاری. وی که سرآمد شاگردان امیر غیاث‌الدین می‌باشد، در شیراز به تکمیل معلومات و کسب فضایل پرداخت و سپس به هندوستان عزیمت کرد و به خدمت پادشاه آن سرزمین درآمده و از طرف پادشاه ملقب به صدر گردید. آنگاه به حجاز و عراق و ترکیه رفت و از سوی سلیمان خان، قیصر روم، مورد احترام فراوان قرار گرفت و به تدریس در آن سرزمین تشویق شد. سپس از اسلامبول به بغداد رفت و در آنجا مصاحب اسکندر پاشا، بیگلریگی عراق بود و در همین ایام تاریخ آل عثمان را به رشته تحریر درآورد و در پی آن به تألیف کتب دیگری همچون: حاشیه بر حاشیه علامه دوانی؛ حاشیه بر شرح جامی؛ شرح فارسی هیئت قوشچی؛ حاشیه بر انوار التنزیل و... (مجموعاً ۱۲ تألیف) پرداخت. وی در سال ۹۸۱ هـ (یا ۹۷۹ هـ) در بغداد درگذشت.^۲
۴. جمال‌الدین محمود شیرازی. یکی دیگر از چهره‌های بارز در میان شاگردان غیاث‌الدین منصور که به طور قطع در حدود سال (۹۶۰ تا ۹۶۵) ریاست حوزه فلسفی شیراز را برعهده داشته است. عده‌ای او را شاگرد علامه دوانی می‌دانند در این صورت وی در زمان مرگ دوانی (سال ۹۰۸ هـ) بسیار جوان بود و لذا بیشتر تتلمذ او نزد غیاث‌الدین منصور بوده است. وی در طول سالهای ۹۴۸ تا ۹۶۰ هـ در تبریز اقامت داشته و سپس به شیراز بازمی‌گردد. در این بازگشت عده‌ای در دروازه اصفهان به او و

۱. طریق الحقایق، معصوم شیرازی (معصوم علیشاه)، ۱۲۲/۳.

۲. بزرگان شیراز، ۳۳۵.

خانواده اش حمله کرده، داماد او را کشتند و اموال او را همراه با کتب و یادداشت هایش، غارت کردند.^۱ شاید به همین دلیل است که آثار زیادی از او باقی نمانده است. از جمله آثار او می توان به شرح بر اثبات الواجب دوانی؛ قدم و حدوث اجسام؛ حاشیه بر شرح قدیم دوانی اشاره کرد.

۵. تقی الدین ابوالخیر محمد بن محمد الفارسی.^۲ وی که در زمرة شاگردان به نام غیاث الدین منصور می باشد، احتمالاً از تدریس صدرالدین کبیر نیز بهره جسته است. زیرا در کتاب صحیفه النور خود از صدرالدین کبیر با لقب الاستاذ یاد می کند. تألیفات وی عبارتند از: صحیفه النور، کتابی حجیم در انواع حکمت؛ تهذیب الاصول در علم ریاضیات و تحلیل اصول هندسی اقلیدس؛ بستان الادب در انواع علوم ادبی؛ طلیعة العلوم که مختصر کتاب صحیفه النور می باشد؛ الموضوعات؛ مفتاح السعادة؛ حل التقویم که در سال ۹۳۸ هـ به تألیف درآمده و مؤلف آن را به استادش غیاث الدین تقدیم کرده و صاحب کشف الظنون نیز از این کتاب، بسیار اقتباس نموده است؛ رساله ای در علم اسطرلاب؛ اسامی العلوم و اصطلاحاتها. کتاب اخیر بعد از وفات علامه خفّری در سال ۹۵۷ به تحریر درآمده است، زیرا مؤلف در آغاز متذکر شرح حال علامه خفّری شده است. فهرست اجمالی عناوین و مباحث این کتاب حجیم و پرارزش از این قرار است: فضیلت علم و حکمت و فوائد آن؛ آداب تعلیم و تعلم؛ شمه ای درباره اخلاق کریمه؛ تهجدهای فردی و معارف الهی. سپس به بیان اسامی علوم و فروع هر یک و انواع و اقسام آنها پرداخته و مصطلحات هر علم اعم از فلسفه؛ کلام؛ اصول؛ ریاضیات (شامل: حساب، هیئت، هندسه)؛ نجوم؛ جغرافیا؛ معانی و بیان و بدیع را جداگانه شرح می دهد. پس از ذکر فروع علم فلسفه و انواع آن یعنی فلسفه نظری، فلسفه عملی، فلسفه الهی و فلسفه طبیعی شرح کامل آن را به صحیفه النور ارجاع داده است و پس از آنکه از علوم قرآن و انواع آن مانند ناسخ و منسوخ، تأویل و تنزیل و غیره یاد می کند، متذکر می شود که اولین کسی که درباره این علوم سخن راند، کلام الله الناطق، امیرالمؤمنین، علی علیه السلام بودند.

۶. وجیه الدین سلیمان القاری الفارسی. وی ناسخ یکی از نسخه های تفسیر تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى و یکی از اساتید ابوالقاسم بن ابی حامد بن نصرالبیان کازرونی مؤلف

کتاب مشهور سَلَمَ السموات می باشد که در سالهای ۹۷۰ الی ۹۹۰ هـ از مراجع دیار عراق عجم و خراسان بوده است.^۱

۷. شیخ شهاب الدین علی دانیالی فسوی البرازی الجهرمی. وی شاگرد محقق دوانی و امیر غیاث الدین بوده است. جدش رکن الدین دانیال از مشایخ صوفیه می باشد. و خود نیز شاعری صوفی مشرب است. وی در شهرستان جهرم متوطن بوده و کتابی به رشته تحریر درمی آورد موسوم به جواهر الادراج و زواهر الابراج، مشتمل بر ۴۷ حدیث صحیح از ائمه طاهرین علیهم السلام و این احادیث را با حدیث محبت آل نبی پایان داده و سپس به شرح فارسی احادیث پرداخته است.^۲

۸. امیر ابوالفتح شریفی. شرحی بر آداب البحث قاضی عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶) دارد و در این شرح از حاشیه استادش غیاث الدین بر این کتاب مطالبی را نقل می کند.^۳

۹. فخرالدین محمد بن حسین حسینی استرآبادی. وی تألیفات متعددی در علوم عقلی داشته که بر اکثر نسخ آنها با عنوان سماکی امضاء نموده است. لازم به ذکر است که وی معاصر با شهید ثانی بوده و غیر از فخرالدین احمد سماکی، معاصر محقق داماد (م. ۱۰۴۰ هـ) می باشد. از تألیفات وی می توان به رساله اثبات الله اشاره کرد که حاشیه اوست بر بخش الهیات شرح جدید قوشچی بر التجرید که در سال ۹۴۱ هـ نگاشته شده است. و نیز آداب المناظره و الأسئلة السماکیة. کتاب اخیر شامل سه مسأله فقهی و فروع آن است و این مسائل را برای شیخ زین الدین (شهید ثانی (م. ۹۶۶ هـ) ارسال داشته و شیخ به این سؤالات پاسخ داده است. این پاسخها به نام جوابات المسائل الفخریة موسوم می باشد.^۴ همان طور که حواشی او بر تجرید به حواشی فخریه معروف است.

۱۰. کمال الدین حسین بن شرف الدین عبدالحق اردبیلی، متخلص به الهی و متوفای ۹۵۰ هـ می باشد. از شاگردان علامه دوانی و غیاث الدین منصور بوده و صاحب دیوان الهی اردبیلی؛ منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغه و تاج المناقب، ائمه اثنی عشر و ۱۲ اثر دیگر. در جوانی از اصحاب سلطان حیدر صفوی، نبیره شیخ صفی الدین اردبیلی بوده و از جانب وی مأمور به ارشاد در شیراز شده است.^۵ در علوم عقلی و نقلی متبحر بود و تشیع خود

۲. همان، ۵ / ۲۶۰.

۱. الذریعة، ۱۲ / ۲۲۱.

۴. هـ. م، ۱ / ۳۱ و ۹۹ / ۲ / ۸۶.

۳. همان، ۶ / ۹.

۵. همان، ۹ / ۹۲.

را در زمان شاه اسماعیل ظاهر کرد.

۱۱. شیخ احمد جمال الدین خلخالی. شاعر و صاحب دیوان فنائی خلخالی. در شیراز از کلاس درس غیاث الدین منصور بهره گرفته آنگاه پس از انجام حج خانه خدا به قزوین عزیمت کرده و در آن شهر ساکن و به تدریس اشتغال یافت و در سال ۹۸۵ هـ بدرود حیات گفته است.^۱

۱۲. میرقوام الدین شیرازی. شاعر و صاحب دیوان قوامی شیرازی. علاوه بر آن رساله‌ای به زبان فارسی نگاشته است در صنعت سکوک و قباله‌جات و تاریخ قضاة فارس.^۲

۱۳. مقصود کاشانی. شاعر و صاحب دیوان، وی طلبه‌ای از اهل کاشان بوده در پیشه خرده‌فروشی و صاحب طبعی نیک. با محتشم کاشانی نیز مهاجرات داشته است و در سال ۹۸۷ هـ در شهرستان یزد به طرز مشکوکی به قتل می‌رسد.^۳

۱۴. شیخ نصرالبیان انصاری. نیای ابوالقاسم کازرونی مؤلف سلم السموات.^۴

۱۵. مولی محمد نصرالله معمائی.^۵

۱۶. میرزا شرف جهان قزوینی (۹۱۲-۹۶۱). وی فرزند قاضی جهان و از سادات جلیل‌القدر شیراز بود که در خدمت غیاث الدین منصور درس خوانده و پس از مدّت ۱۲ سال، شاگرد جمال الدین محمود بود و در سفر و حضر او را همراهی کرده است. وی نیز با آنکه پدرش مدّتی مقام وزارت داشت، مورد بی‌مهری شاه و تهمت تسنن واقع شد.^۶

۱۷. امیر فتح‌الله شیرازی، مشهور به شاه فتح‌الله کبیر جدّ فتح‌الله قاضی شیرازی. وی از سادات شیراز و از شاگردان سرشناس غیاث الدین منصور است و بعد از او، از محضر جمال الدین محمود شیرازی استفاده کرده و در همه فنون حکمت، هیئت، ریاضی، طب و علوم غریبه و دانش‌های ادبی، یگانه روزگار گردید. وی در سال ۹۲۲ هـ به امر اکبر شاه، براساس زیج گورکانی به تغییر تاریخ قمری ناقص به شمسی کامل مبادرت ورزید و آن را تاریخ الهی نامید. وی در سال ۹۹۷ هـ در کشمیر درگذشت.^۷

۱. الذریعة، ۲۰۳/۹ و ۸۴۸.

۲. همان، ۱۰۹۰/۹.

۳. مجله معارف، دوره سیزدهم، شماره ۲، مقاله اخلاق منصورى، تصحیح عبدالله نورانی، ۹۷.

۴. همان.

۵. الذریعة، ۵۱۵/۹.

۶. همان، ۷۶/۲۴.

۱۸. میرزا قاسم گنابادی. شاعر و متخلص به قاسمی در دوران شاه طهماسب صفوی (سالهای ۹۳۰ تا ۹۴۸ هـ) و صاحب چندین مجموعه شعر است: شاهنامه (در دو کتاب)؛ شاهرخ نامه (۵۰۰۰ بیت)؛ لیلی و مجنون (در ۲۵۴۰ بیت)؛ خسرو و شیرین (۳۰۰۰ بیت).^۱ وی علوم و ریاضیات را از محضر غیاث الدین منصور بهره گرفت.

۱۹. کمال الدین حسین ضمیری اصفهانی. شاعر و معاصر شاه طهماسب بوده و در دوران سلطان محمد به سال ۹۷۳ هـ فوت کرده است. در علوم ریاضی شاگرد غیاث الدین منصور بوده است.^۲

طبقه بندی آثار و تألیفات

کتاب، تصانیف و تألیفات متعدد امیر غیاث الدین که بالغ بر ۶۰ اثر می باشد در اثبات تبخّر و تفنّن وی برهانی است قاطع و حجّتی واضح.

پیش از این متذکر شدیم که مهمترین ویژگی شخصیتی وی، جامعیت در علوم شناخته شده است، لذا این انتظار کاملاً طبیعی می نماید که در هر شاخه از شاخه های علوم، تألیفی از وی به یادگار مانده باشد. نگارنده برآن شده است که با دسته بندی آثار این مؤلف در چند شاخه مهم علمی، خواننده را در درک ویژگی شاخص وی یاری رساند. لازم به ذکر است تمامی این آثار به صورت نسخه های خطی و گاه منحصر به فرد در کتابخانه های ایران و دیگر جاها، بر زیر غباری از غربت و گمنامی مکنون مانده اند.^۳

۱. الذریعة، ۷/ ۲۶۲؛ ۹/ ۸۶۶.

۲. تذکرة تحفة سامی، تصحیح رکن الدین همانفرخ، انتشارات علمی، ۱۳۰.

۳. در استخراج اسامی و عناوین کتب و نوشته های ابن فیلسوف حکیم، کتب تراجم و فهراس متعددی مرجع رجوع بوده که برخی از آنها در ذیل نام برده شده اند. لیکن به منظور اجتناب از اطناب، از ارجاع تک تک موارد خودداری شده و در پاورقی هر صفحه تنها به ذکر نام یک یا دو منبع اکتفا شده است.

- الذریعة الی تصانیف الشیعه، شیخ آقابزرگ تهرانی، جلد های متعدد

- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، ۲/ ۲۳۱-۲۳۲.

- فوائد الرضوه، عباس قمی، ۶۶۸.

- ریحانة الادب، علی مدرس، ۴/ ۲۵۸.

- اعیان الشیعه، سید محسن الامین، ۱۰/ ۱۴۱.

- الکنی و الألقاب، عباس قمی، ۲/ ۴۶۱.

- فارسنامه ناصری، میرزا حسن حسینی فسائی، ۲/ ۱۱۴۱-۱۱۴۲.

- روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، محمدباقر خوانساری، ۷/ ۱۷۶-۱۷۹.

الف - آداب و اخلاق

۱. آداب البحث و المناظرة.^۱ این کتاب شرح آداب البحث تألیف قاضی عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶) می باشد.

۲. اخلاق منصورى.^۲ این رساله، رساله اولی از وجه ثالث جام جهان‌نمای اوست. و مشتمل بر مباحث اخلاقی، به زبان فارسی.

در مباحث اخلاقی و به زبان فارسی کتب فراوانی نگاشته شده است که مشهورترین آنها عبارتند از: کیمیای سعادت، ترجمه احیاء علوم الدین؛ نصائح الملوك و مکاتب غزالی، اخلاق ناصری، اخلاق محتشمی، اوصاف الاشراف خواجه نصیرالدین طوسی. این کتب دستمایه دیگر مؤلفین قرار گرفت، چنانکه ملاجلال الدین دوانی کتاب لوامع الاشراف خود را معروف به اخلاق جلالی با الهام و بهره‌گیری از این کتابها نوشته است.

محتوای اخلاق منصورى مشتمل بر دو بخش است. بخش اول درباره ماهیت و مقام انسان و طریق نیل او به سعادت در دنیا سخن می‌گوید و در بخش دوم در تهذیب اخلاق شخصی و سلوک انسان با خلائق، به همان سبک معمول اخلاق ناصری.

میر غیاث‌الدین در این رساله خویش، با توجه به قصیده عینیة ابن سینا درباره شناخت فضایل اصلی مانند حکمت، شجاعت، عفت و عدالت بحثهای لطیفی نیز آورده است. علاوه بر آن، در اثناء بیانات خود متعرض سخنان محقق معاصر خویش ملاجلال الدین دوانی در دو کتاب شرح هیاکل النور و اخلاق جلالی نیز شده است چنانچه در تمامی تصانیف خود نیز همین دأب را حفظ کرده است.^۳

مطلع و آغاز این کتاب به این عبارات مزین گشته است:

حمد بی حد ز ازل تا به ابد احدی را که جز او نیست احد

مشأ هر حرف که از مبدأ انشاء به واسطه قلم اعلی بر سر لوح نمایش هستی آمده رقم اسمی است از اسماء حسناى او.

→

- معجم مؤلفی الشیعه، علی الفاضل القائنی

- و منابع دیگر.

۱. الذریعة، ۱ / ۱۴.

۲. همان، ص ۳۷۹.

۳. برای کسب اطلاعات بیشتر ← مجله معارف، دوره سیزدهم، شماره ۲، نشریه مرکز نشر دانشگاهی، مقاله اخلاق منصورى، تصحیح عبدالله نورانی، صص ۱۶۰ - ۹۷.

۳. التصوف و الأخلاق.^۱ این کتاب غیر از کتاب، اخلاق منصوری است و بنا به اظهار نظر صاحبانِ روضات الجنات و مجالس المؤمنین، مؤلف این کتاب را به نام فرزندش میرشرف‌الدین علی نگاشته است و در آن درباره بزرگواری پدران و مقام شرافت ایشان سخن گفته است.

۴. الحاشیة علی شرح آداب البحث^۲ کتاب آداب البحث قاضی عضدالدین ایجی، توسط امیرابوالفتح بن امیر مخدوم از نوادگان سید شریف جرجانی مورد شرح قرار گرفته است. حاشیه غیاث‌الدین بر این شرح مزبور نگاشته است. صاحب الذریعة اظهار می‌دارد که امیر ابوالفتح شریفی، شاگرد غیاث‌الدین منصور نیز در شرح خود بر آداب‌البحث، از این حاشیه نقل قول کرده است.

۵. الحکمة العملية. رساله‌ای است به زبان عربی، مختصر و مشتمل بر سه بخش: تهذیب، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن که فهرست‌وار نظریات فلاسفه و آراء خویش را عرضه کرده است.^۳

ب - عرفان

۱. رسالة فی السیر و السلوک.^۴ بنابر نقل صاحب الذریعة نسخه‌ای از این رساله به خط حاج محمود نیریزی (از شاگردان بنام غیاث‌الدین منصور) در سامراء موجود است که در تاریخ دوازدهم ربیع‌الثانی ۹۳۳ هـ نگارش یافته است.

۲. مقالات العارفين.^۵ مؤلف این رساله را نیز به همراه کتاب الاخلاق و التصوف به نام فرزند ارشدش میرشرف‌الدین علی نگاشته است.

ج - قرائت و تفسیر قرآن و ادعیه

۱. آداب قراءة القرآن.^۶

۱. الذریعة، ۱۹۹/۴.

۳. مجله مقالات و بررسیها، شماره (۵۸-۵۷)، ۱۳۰-۱۰۴، مقاله الحکمة العملية، تصحیح عبدالله نورانی.

۴. الذریعة، ۱۳/۵۴؛ ۹/۶.

۵. همان، ۲۱/۳۹۱.

۶. فهرست موضوعی نسخ خطی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران، بخش اول: قرائت و تجوید، دکتر سید محمدباقر حجتی، ۲۰۷.

۲. تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى^۱. این تفسیر براساس اظهارات علماء، علی رغم اختصارش سرشار از تحقیقات لطیفه و مباحث شریفه می باشد و اینکه به حول و قوه الهی در دست تصحیح و تحقیق می باشد. خوانساری در ذیل ترجمه احوال غیاث الدین از این تفسیر با عنوان تفسیر سورة الانسان یاد می کند.

۳. تفسیر آیه سبحان الذی أَسْرَى^۲. این نوشتار مشتمل بر یک مقدمه در تفسیر آیه اول سورة اسراء و چهار باب، بدین شرح نگارش یافته است:
مقدمه در دو فصل:

۱- تفسیر الآیه

۲- روایة حکایة المعراج و نقل احادیث الرؤیة فی هذا الباب.

ابواب: ۱- فی بیان الامکان ۲- رد شبهة المنکرین و ازالة استبعاد المستبعدین ۳- تقریر الوقوع و أن النبى عرج و تصعد الی فوق السموات السبع بجسمه الظاهر و بدنه الطاهر ۴- فی أنه ﷺ رأى بالرؤیا الظاهرة و ادرك ما ادرك من الحقائق العقلية بالرؤیة الباطنة.

۴. التهليلة^۳. این رساله در تفسیر کلمه توحید (لااله الا الله) تحریر شده است.

۵. الحاشیة علی اوائل تفسیر الکشاف^۴. کتاب الکشاف عن حقائق التنزیل و غوامض التأویل تألیف جارالله زمخشری (م. ۵۲۸) توسط غیاث الدین و نیز پدرش صدرالدین محمد حاشیه نویسی شده است. حاشیه غیاث الدین به نقل صاحب الذریعة با این عبارت آغاز شده است.

کلامُ الله شافُّ الكُروب و كشافُ کلامه الكَریم لیس الا تعلیمُ عَلام الغیوب.....

۶. مطلع العرفان^۵. ظاهراً مجموعه رسائل قرآنی اوست. چنانکه در آغاز رساله کوتاه

۱. كشف الفهارس، بخش دوّم: تفسیر (۳)، سیّد محمد باقر حجّتی، ۱۲۷ و الذریعة، ۴/ ۳۴۴.

۲. كشف الفهارس، ۱۵۱ و ۱۵۲.

← رساله هفتم از مجموعه رسائل خطی متعلق به بخش الهیات کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۷۵۸ د.

۳. الذریعة، ۴/ ۵۱۶.

۴. م. ۴۶/۶ و تفصیل وسائل الشیعه، حرّ عاملی، ۴/ ۳۵۲.

۵. الذریعة، ۲۱/ ۱۵۶.

۶. نسخه ای از این رساله در کتابخانه غرب همدان (آخوند) در ضمن مجموعه ای به شماره ۶۹۷ نگهداری می شود.

خویش در تفسیر آیه معراج (آیه ۱ سورة إسرائ) چنین تحریر کرده است:
«إن هذه رسالة من رسائل مطلع العرفان الذى نظمها و رصفها تفسيرا لآيات من القرآن
الكریم و الفرقان العظيم على ما أرى»^۱

و نیز در آغاز رساله تحفة الفتى فى تفسیر هل أتى آورده است:

و هذا ايها الإخوان، تفسیر سورة الإنسان من مطلع العرفان . . .

نسخه ناقصی با همین نام در مجموعه نسخ خطی کتابخانه مجلس به شماره ۵۱۰۳ وجود دارد. لیکن این رساله در باره کلمات مقطعه اوائل سور قرآن تحریر شده و مؤلف در طی آن بیست هفت نظریه را در بیان معانی حرف مقطعه نقل کرده و سرانجام هیچ یک را کافی نپنداشته و نظریه خویش را صائب دانسته است. اما آن قسمت از نسخه که متضمن نظریه او و تتمه رساله می باشد سقط شده است.

۷. شرح الصحيفة الكاملة^۲

د - ریاضیات (حساب و هندسه)

۱. الأساس^۳ در علم هندسه.

۲. التبصرة فى المناظر^۴ احتمالاً تبصرة اوست بر کتاب تحریر المناظر محقق طوسی که در اصول هندسی اقلیدس تألیف شده است.

۳. تكلمة المَجسطی^۵. کتاب تحریر المجسطی در علم ریاضیات و اصول هندسه، متعلق به بطليموس، منجم و ریاضی دان یونانی است و شرح مجسطی به ابونصر فارابی منسوب می باشد. احتمالاً کتاب فوق الذکر مشتمل بر بیاناتی است در تکمیل و شرح مطالب و اصول کتاب شرح مجسطی.

۴. شرح أشكال التأسيس. اصل کتاب اشكال التأسيس توسط شمس الدین سمرقندی و در علم هندسه به رشته تحریر درآمده و در ضمن آن ۳۵ شکل هندسی طرح شده است.^۶

۵. كفاية الطلاب فى علم الحساب. این کتاب در ۴ فن مرتب شده است که به ترتیب عبارتند از: مفتوحات؛ مساحت؛ سبر و مقابله و خطائین؛ قواعد و فوایدی چند که در

۱. رساله هشتم از مجموعه رسائل خطی به شماره ۷۵۸ د.

۲. أعيان الشيعة، سيد محسن أمين، ۱۴۱/۱۰. ۳. الذريعة، ۴/۲.

۴. مجلة مقالات و برسيرها، دفتر (۵۸ - ۵۷)، مقاله الحكمة العملية، تصحيح عبدالله نورانى، ۱۰۴.

۵. الذريعة، ۴/۴۱۶. ۶. همان، ۹۲/۱۳.

اصول و فروع سودمند است.^۱

۶. ضوابط الحساب. این کتاب که بعد از تألیف کفایة الطلاب نگاشته شده است شامل ۶ باب می باشد و در هر باب، ضوابطی از علم حساب را تشریح کرده است.^۲

۵- هیئت و نجوم

۱. تحفة شاهی.^۳ این کتاب را به موازات کتاب اللوامع و المعارج در سن ۱۸ سالگی به رشته تحریر درآورده است.^۴ مؤلف در مقصد پانزدهم رساله جام جهان نما اثبات فلک پنجم عطارد را به این کتاب ارجاع داده است.^۵

۲. الجهات.^۶ کتابی است در بیان جهات ششگانه در علم هیئت.

۳. الحاشیة علی شرح الملخص (یا الحاشیة علی شرح الچغمینی).^۷ اصل کتاب الملخص در علم هیئت و تألیف محمود بن محمد چغمینی خوارزمی، منجم و طبیب ایرانی است. این کتاب بار اول توسط قاضی زاده رومی، موسی بن محمود (م. ۸۱۵) مورد شرح قرار گرفته و به شرح چغمینی شهرت یافت. این شرح مکرر در ایران به چاپ رسیده و از کتب تعلیمی معروف هیئت قدیم بوده است.^۸

۴. رساله فی صنعة تسطیح الاسطراب. این رساله به زبان فارسی و مشتمل بر ۱۰ فصل و یک خاتمه است.^۹

۵. سفیر الغبراء و الخضراء (یا السفیر). مشتمل بر چهار باب و هر یک در چهار فصل

مجموعاً در ۱۶ برگ.^{۱۰}

۶. اللوامع و المعارج.^{۱۱}

۷. معرفة القبلة (القبلة).^{۱۲} مؤلف در دیباچه اظهار می دارد که این رساله را بر اساس

۱. همان، ۹۴/۸.
۲. اعیان الشیعة، ۱۴۱/۱۰ و الذریعة، ۱۱۹/۱۵.
۳. الذریعة، ۴۴۳/۳.
۴. روضات الجنات، خوانساری، ۱۹۸/۷.
۵. فوائد الرضویه فی احوال علماء مذهب الجعفریة، ۶۶۸.
۶. الذریعة، ۱۳۹/۱۱؛ ۲۹۵/۵.
۷. همان، ۱۳۶/۶.
۸. نام آوران فرهنگ ایرانی، ۱۶۴.
۹. الذریعة، ۹۱/۱۵.
۱۰. همان، ۱۲/۱۲؛ ۲۵۷/۲۵. و فهرست نسخه های خطی اهدائی سید محمد مشکوة، ۲۲۷۳/۶.
۱۱. الذریعة، ۹۴/۱۸.
۱۲. الذریعة، ۴۲/۱۷. فهرست کتابخانه اهدایی سید محمد مشکوة، ۲۲۷۳/۶.
نسخه ای از این رساله در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۵۱۹ موجود می باشد.

مقاصد و مقالاتی چند مرتب ساخته است:

مقصد اول: در شناخت قبله، شامل سه مقاله

مقصد دوم: در کیفیت ساخت ابزار و ادواتی که جهات بدانها شناخته می شود. شامل

دو مقاله.

مقصد سوم: در مورد شناخت اوقات نماز، حاوی دو مقاله.

مقصد چهارم: خاتمه و مشتمل بر دو مقاله.

و - پزشکی

۱. رساله فی علم کتف الغنم.^۱

۲. الشافیة.^۲ این کتاب تلخیص معالم الشفای اوست که در علم طب نگاشته است. قاضی شوشتری نقل کرده که وی در آغاز تحصیل خود، این کتاب را نزد شیخ فاضل عمادالدین محمود بن مسعود شیرازی قرائت کرده است.^۳

۳- معالم الشفاء^۴

این کتاب در بردارنده قواعد و اصول نظری و عملی تغذیه‌ای و داروئی است.

ز - منطق

۱. تعدیل المیزان.^۵

مؤلف این کتاب را در زمان حیات پدر خویش تألیف کرده و از وی بسیار نقل می کند. ضمن اینکه متعرض ردیه‌های ایشان بر شبهات فخر رازی نیز شده است. به کتاب شفای ابن سینا، سخنان لوکری، بهمینار، فخر رازی، خواجه طوسی، سهروردی، ابهری، کاتبی و سمرقندی (نگارنده قسطاس) و شهرزوری (شارح تلویحات) و پدر خود نظر داشته و برخی را با رمز نشان داده است. این کتاب را خود در دیباچه، تعدیل المیزان نام نهاده و شامل چند نمط و یک مشرع و دو منهج، هر یک دارای چند مطلب، می باشد. مؤلف در این کتاب در صدد بوده تا آنچه را این دانشمندان در منطق گفته‌اند، بیاورد، بررسی‌های

۲. همان، ۱۲/۱۳.

۴. الذریعة، ۲۱/۲۰۰.

۱. الذریعة، ۱۷/۲۸۲.

۳. مجالس المؤمنین، ۲/۲۳۲.

۵. همان، ۴/۲۱۱.

خود را به آن بیافزاید و روش ارسطو را نیز نگاه دارد.^۱

۲. الحاشیه علی تهذیب المنطق الدوانیه. ^۲ اصل کتاب تهذیب المنطق و الکلام تألیف سعدالدین بن مسعود بن عمر تفتازانی (م. ۷۹۵ هـ) است مشتمل بر دو بخش منطق و کلام. جلالالدین دوانی حاشیه‌ای بر کتاب مزبور نگاشت موسوم به العجالة. این حاشیه توسط میرغیاث‌الدین منصور مورد نقد قرار گرفته است.

۳. الحاشیه علی الحاشیه الدوانیه علی شرح الشمسیه. ^۳ کتاب الشمسیه در منطق، تألیف عمر بن علی قزوینی، شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی است و شارح آن قطب‌الدین محمد بن محمد رازی می‌باشد. این شرح توسط دوانی مورد تحشیه و تعلیق قرار گرفت ^۴ و میرغیاث‌الدین بر این حاشیه مجدداً حاشیه‌ای دیگر نگاشت.

۴. الحاشیه علی شرح الاشارات. ^۵ قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین اذعان داشته که این حاشیه را دیده است.

اصل کتاب الاشارات و التنبهات، کتابی است در منطق و فلسفه از تألیفات شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (م. ۴۲۷ هـ). این کتاب علی‌رغم حجم اندکش، مشتمل است بر مسائل منطق در ۱۰ منهج و مسائل حکمت و فلسفه در ۱۰ نمط. به دلیل اهمیت فوق‌العاده این کتاب، بارها توسط علما و حکما مورد شرح و تحشیه و تعلیق قرار گرفت. از جمله شروح معروف، شرح امام فخر رازی (م. ۶۰۶ هـ) است که به دلیل اعتراضات فراوان وی بر این کتاب، شرح وی را جرح نامیدند.

و نیز شرح خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲ هـ) که به مقابله و دفع اعتراضات رازی پرداخته و لذا آن را حلّ مشکلات الاشارات نامید. این کتاب نیز به نوبه خود توسط فضلا و حکمای نامداری همچون علامه حلّی؛ قطب‌الدین محمد بن محمد رازی؛ نجم‌الدین احمد بن ابی بکر بن محمد نخجوانی (شارح کلیات القانون)، مورد شرح و تحشیه قرار گرفت. حاشیه غیاث‌الدین منصور دشتکی بر این کتاب نیز یکی از آن حواشی

۱. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۶/ ۲۳۵۶.

۲. الذریعة، ۱۰/ ۱۹۳. ۳. همان، ۶/ ۷۳؛ ۱۰/ ۱۹۳.

۴. سید شریف جرجانی نیز حاشیه‌ای بر الشرح الشمسیه نگاشته است، موسوم به تحریرالقواعد المنطقیه یا الحاشیه‌الشریفیه علی الشرح الشمسیه. این حاشیه با عنوان حاشیه کوچک معروف است. (کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۲/ ۹۶.

۵. الذریعة، ۶/ ۱۱۲.

می‌باشد.^۱

۵. معیار الأفكار (یا معیار العرفان).^۲ این کتاب در حقیقت مختصر تعدیل میزان است، در یک فاتحه و نه فن، درست به روش فارابی و ابن سینا. به هر یک از فنون همان نامهای یونانی بخشهای ارغنون ارسطو را داده است و گویا پس از خواجه طوسی در اساس الاقتباس و منطق تجرید، کسی جز دشتکی کتابی به این خوبی و رسائی، آن هم به روش پیشینیان ننوشته است. وی پس از ذکر انواع برهان در فنون ششم تا نهم، مغالطه، شعر و سپس خطابه و جدل را آورده است ولی نه به روش پیشینیان.^۳

ح - فلسفه، کلام و عقاید

۱. الاشارات و التلویحات^۴ (یا التجرید). مؤلف در این رساله با عباراتی مختصر، بدون ذکر دلیل، متعرض همه مباحث الهیات و طبیعیات گشته است. عبارات آغازین این رساله چنین است:

یا نور الارض و السماء، یا عالم السر و أخفی ... ائی جرّدت فی هذا الكتاب بالتماس بعض الأجاب مسائل الحکمة عن البرهان، تسهلاً علی الاذهان، ... و شحّتها باشاراتٍ الی الحقائق و تلویحاتٍ الی الدقائق ... و ربّته علی قسمین: الطبیعی و الالهی.

برخی به دلیل همین عبارات فوق الذکر، این کتاب را الاشارات و التلویحات نامیده‌اند لیکن به تصریح قاضی نورالله شوشتری، این کتاب به نام التجرید معروف است و البته غیر از تجرید الغواشی اوست.^۵

۲. اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور^۶ اصل کتاب هیاکل النور در حکمت اشراق بوده و تألیف شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول به سال ۵۸۷ هـ). این کتاب که شامل هفت هیکل: جسم؛ روان؛ جهان؛ خدا؛ نامتناهی بودن حوادث؛ جاوید بودن روان و پیامبری است، به دلیل اهمیت فوق العاده‌اش، بارها از سوی علماء و فضلاء مورد شرح قرار گرفت. شرحی که جلال الدین دوانی بر این کتاب نوشته است، به نام شواکل الحور موسوم می‌باشد.^۷

۱. همان، ۲/ ۹۶ و ۹۷.

۲. الذریعه، ۲۱/ ۲۷۸.

۳. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۶/ ۲۳۵۶.

۴. الذریعه، ۳/ ۳۵۰.

۵. همان، ۳۵۲.

۶. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۳/ ۱۴۴.

۷. همان، ۲/ ۱۱۰.

امیرغیاث‌الدین نیز مبادرت به شرح هیاکل نموده و در ضمن آن نظرات و بیانات دوانی را مردود می‌شناسد و رساله خویش را اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور می‌نامد. از این نام روشن می‌شود که وی شرح دوانی را شواکل الغرور نام نهاده است.

۳. أمالی. این کتاب در نوع خود که فلسفه است مانند ندارد و آراء دشتکی به خوبی از آن دریافت می‌شود.^{۲۱}

۴. تجرید الغواشی. مؤلف این کتاب را پس از وفات پدر و در ردّ نظرات محقق دوانی در حاشیهٔ أجدّ وی تألیف کرده است.

یکی از بهترین کتابهایی که در عقاید امامیه تحریر یافته است، کتاب تجرید الکلام خواجه نصیرالدین طوسی است.^۳ وی خود این کتاب را تحریر العقاید نام نهاده است ولی بیش از آن به نام التجرید شهرت دارد. فاضل قوشچی از علمای عامه بر این کتاب شرحی نگاشته موسوم به الشرح الجدید و در ضمن آن کتاب التجرید را بسیار ستوده و پر از عجایب و مقبول ائمهٔ عظام توصیف نموده است. جلال‌الدین دوانی سه حاشیه بر الشرح الجدید نگاشته است که عبارتند از: ۱- الحاشیه القديمة الدوانیه علی الشرح الجدید للتجرید، ۲- الحاشیه الجدیدة الدوانیه علی الشرح الجدید للتجرید، ۳- الحاشیه الدوانیه الأخيرة (یا الحاشیه الأجدّ).^۴

۵. الحاشیه علی اثبات الواجب الدوانیه.^۵ محقق دوانی دو کتاب در اثبات واجب تألیف نموده است. اوّلی را در ابتدای جوانی اش نگاشته و آن را اثبات الواجب القدیم نام نهاده است و دوّمی را اثبات الواجب الجدید نامیده که مترتب بر ۱۴ فصل می‌باشد و در واقع مختصر همان کتاب قدیم اوست.^۶

۶. حُجّة الکلام لإیضاح محجّة الاسلام^۷ رساله‌ای است مبسوط در مبحث معاد که در ضمن آن متعرّض آراء غزالی شده و بر وی خرده‌ها گرفته است.^۸

۱. فهرست کتابخانهٔ اهدائی سیدمحمد مشکوة، ۲۶۱۷/۷.

۲. نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۱۲۴۹ در بخش نسخ خطی کتابخانهٔ مرکزی موجود است. تاریخ برخی از بندهای

آن سالهای ۹۲۰، ۹۲۶، ۹۲۹ و ۹۳۶ می‌باشد و تاریخ روز و ماه نیز دارد.

۳. الذریعة، ۳/۳۵۲. ۴. همان، ۶/۶۷.

۵. همان، ۶/۱۱. ۶. همان، ۱/۱۰۶.

۷. همان، ۶/۲۶۲.

۸. این رساله در ضمن مجموعهٔ رسائلی خطی به شمارهٔ ۷۵۸ د. (رسالهٔ پنجم) در بخش نسخ خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود می‌باشد.

۷. الردّ علی رسالة الزوراء.^۱ رسالة الزوراء، تألیف جلال الدین دوانی است که در تحقیق مسائل علم معقول بر طریقه اشراقیین تدوین شده است.^۲

الزوراء به معنی دجله است و مؤلف هنگام اقامتش در نجف، در رؤیا می بیند که از جانب امیرالمؤمنین علی علیه السلام مورد لطف و مرحمت قرار گرفته است. در پی این رؤیا، مبادرت به تألیف رسالة الزوراء می کند. زرکلی از این کتاب با نام زوراء الحق نام برده است.^۳

۸. الرسالة الروحية. رساله ای است به زبان فارسی که در تحقیق معنای روح نگاشته شده

است.^۴

۹. رسالة فی النفس و الهیولی.^۵

۱۰. ریاض الرضوان.^۶

۱۱. شرح الطوالع.^۷ اصل کتاب طوالع الانوار فی علم الکلام تألیف قاضی عبدالله بن عمر

بیضاوی (م. ۶۸۵ هـ) می باشد.^۸

۱۲. شفاء القلوب^۹ (الحاشیة علی الشفاء). کتاب الشفاء در باب فلسفه نظری، تألیف شیخ الرئيس ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۷ هـ) است و در دو بخش الهیات و طبیعیات بارها در ایران به چاپ رسیده است. قاضی نورالله شوشتری اظهار می دارد که این حاشیه را دیده و مطابق بیان خود مؤلف، آنرا پس از تألیف ریاض الرضوان نگاشته است.^{۱۰}

۱۳. ضیاء العین یا (الحاشیة علی شرح حکمة العین).^{۱۱} اصل کتاب حکمة العین در فلسفه الهیه و طبیعیه است، تألیف ابوالحسن علی بن عمر مشهور به دبیران کاتبی قزوینی (م. ۶۷۵ هـ) می باشد. وی یکی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی است و این کتاب را به جهت اینکه بعد از کتاب عین القواعد در منطق تألیف کرده به نام حکمة العین نامیده است. مشهورترین شرحی که به این کتاب نوشته شده، شرح شمس الدین محمد بن مبارکشاه مشهور به میرک بخاری جنگی است. این شرح، حواشی و تعلیقات بسیاری از

۲. همان، ۴/۴۴۳.

۱. الذریعة، ۱۰/۱۹۸.

۴. الذریعة، ۱۱/۱۹۶.

۳. الاعلام، زرکلی، ۸/۲۴۴.

۶. همان، ۱۴/۲۰۶؛ ۱۱/۳۲۵.

۵. همان، ۲۴/۲۶۶.

۸. همان، ۶/۲۰۱.

۷. همان، ۱۳/۳۶۵.

۱۰. مجالس المؤمنین، ۲/۲۳۱.

۹. همان، ۶/۱۴۳؛ ۱۴/۳۰۶؛ ۱۱/۳۲۵.

۱۱. الذریعة، ۶/۱۲۲؛ ۱۳/۲۱۳؛ ۱۵/۱۲۵ و فهرست نسخ خطی کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۳/۲۹۶؛ ۷/

علما را به خود اختصاص داد. از جمله: حاشیه میرغیاث الدین دشتکی. بنابر اظهار نظر صاحب الذریعه این حواشی به صورت متفرق در هوامش نسخه خوانساری بر این شرح موجود است و به صورت مدوّن در ضمن کتب حفیدالیزدی موجود می باشد و با این عبارت آغاز شده است:

اللهم أرنا بعین حکمتک حکمة العین و أرنا نوراً من فیض عینِ هو للکونین عینٌ، غیاثُ الوری، علم الهدی، لزال ناشرُ شرعه منصوراً.

همچنین اذعان می دارد که نسخه ای از این رساله را در کتابخانه سیدعبدالحسین حجت در کربلا دیده است که به خط مولی علی رضا بن محمد المطلبی البیابانکی در سال ۱۰۴۷ هـ نگارش یافته است.

۱۴. کشف الحقائق المحمّديه.^۱ این کتاب شرح کتاب اثبات الواجب پدر وی صدرالدین محمد موسوم به الحقائق المحمّديه می باشد. مؤلف پس از شرح کامل این کتاب که مشتمل بر ۱۲ فصل می باشد، اصول دیگری را که پیش از آن وعده داده بود در ۷ فصل بدان الحاق می کند و در هر فصل برخی اعتقادات پدر از جمله تجرّد نفس و معاد جسمانی و غیره را بیان می دارد. و در فصل هفتم متذکر عقاید وی در اخلاق شده و نیز به بعضی ویژگیهای شخصی او از قبیل ولادت، شهادت، مشایخ و تصانیف وی اشاره دارد و شرح خود را با این عبارت پایان داده است.^۲

و اثبات الواجب الذی سبّناه بالحقائق المحمّديه و شرحناه

۱۵. المحاکمات بین الحواشی القديمة و الجديدة.^۳ این عنوان در واقع به سه اثر تألیفی غیاث الدین منصور اطلاق شده است که در ضمن آنها به بررسی، مقایسه و نقد آراء پدر بزرگوار خود صدرالدین محمد و نظرات ملاجلال الدین دوانی پرداخته است.

کتاب اول: مقایسه ای است بین حواشی آن دو بزرگوار بر شرح مطلع که با نام لوامع الاسرار موسوم است.

کتاب دوّم: مقایسه ای است بین حواشی و تعلیقات ایشان بر شرح عضدی بر مختصر الاصول ابن حاجب.

۱. الذریعة، ۷/ ۳۵؛ ۱۳/ ۶۰؛ ۱۸/ ۳۱ و ۳۲.

۲. نسخه ای از این رساله با شماره ۲۶۰۵۱ متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی می باشد.

۳. الذریعة، ۶/ ۷۷ و ۱۳۵؛ ۴/ ۴۷۲ و ۲۲۷؛ ۲۰/ ۱۳۲.

کتاب منتهی السئوال و الأمل فی علمی الأصول و الجدل تألیف ابو عمرو عثمان بن عمر بن حاجب مالکی (م. ۶۴۶) می باشد. مؤلف خود به دلیل حجیم بودن کتاب، مختصری از آن را در اصول فقه گزینش کرده و این گزیده به مختصرالاصول شهرت یافت. شروح متعددی نیز بر این کتاب نگاشته شد که از جمله شرح سید شریف جرجانی (م. ۸۱۶هـ) و معروفترین آنها شرح قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی (م. ۷۵۶هـ) می باشد. این شرح مجدداً از سوی برخی فلاسفه و علماء مورد تعلیق قرار گرفت از جمله حواشی نگاشته شده بر این شرح، حاشیه ملاجلال الدین دوانی است که پس از نگارش، از سوی امیر صدرالدین محمد کبیر مورد اعتراض و رد قرار گرفت. دوانی در دومین حاشیه خود بر این شرح کوشید تا اعتراضات صدرالدین محمد را پاسخ گوید اما گویا، پاسخها و توجیهاات وی مورد قبول صدرالدین محمد واقع نشد، زیرا وی مجدداً حاشیه جدید خود را بر شرح مزبور در رد توجیهاات دوانی به رشته تحریر درآورد.

کتاب سوّم: مقایسه‌ای است بین حواشی این دو بزرگ بر شرح تجرید^۱ (شرح فاضل قوشچی بر تجرید الکلام خواجه طوسی)

بر این شرح که با عنوان شرح جدید نیز معروفیت دارد حواشی و شروحن غیرقابل شمارش نگارش یافته که کشف المراد علامه حلی یکی از آنهاست.

۱۶. مرآة الحقائق و مجلی الدقائق

غیاث الدین منصور این رساله را برای غیاث الدین ابوالمظفر بهادر خان در ۷ مجلی (مبادی فلسفه؛ مسائل طبیعی؛ مسائل فلکی؛ امور عامه؛ مقولات؛ خدا و آفرینش؛ رستاخیز) نگاشته است. وی در آغاز از خود به نام غیاث مشهور به منصور یاد کرده و می گوید که در سی مسأله فلسفی با دیگران خلاف کردم و به همگان رسید. برخی سخنانم را پسندیدند و دسته‌ای نپذیرفتند، آنگاه آنها را می شمارد.

مطالب را عنوانهای (ظل غربی، نور مشرقی، نور قمری، اشراقات شمسی) داده و پیداست که ملاصدرای شیرازی، هم در مسائل و هم در عنوانها از او پیروی نموده است. در پایان می گوید: که این اشراقات در خواب شگفتی که دیدم به جهان نور رفته‌ام به من رسید. سپس این رساله را نوشتم. آنگاه عنوانهای مرموزی را که در کتاب آورده بود

روشن می سازد و می گوید: این کتاب بر پایه کشف و شهود نهاده شده نه برهان. و در جای دیگر نیز از جهان هورقلیا یاد می کند که در آن بوده و کشفها برای او روشن شده است.^۱

آغاز این رساله چنین است:

بسمه، یا غیاث المستغیثین، نُورنا بأنوارک و کَلَّمنا بِمعرفةٍ أسرارک و اجْعَلْ لنا جَنَاحاً نظیرُ به الی جوارک.

۱۷. المشارق فی اثبات الواجب^۲

ط - معانی و بیان

۱. الحاشیة علی مفتاح العلوم. کتاب مفتاح العلوم تألیف سراج الدین ابویعقوب یوسف بن محمد السکاکی (م. ۶۲۶) می باشد و شامل سه بخش: صرف و نحو؛ معانی؛ بیان.
۲. خلاصة التلخیص. خطیب قزوینی، دو بخش اخیر (= معانی و بیان) کتاب مفتاح العلوم سکاکی را تلخیص نموده و در سه فن: معانی، بیان و بدیع مرتب ساخته و آن را تلخیص المفتاح نام نهاده است و این کتاب خلاصه تلخیص اوست.

ی - رساله های چند دانشی

۱. جام جهان نما (جام گیتی نما).^۵ محقق ارجمند جناب آقای عبدالله نورانی درباره این رساله چنین بیان داشته اند:

یکی از رساله های جامع و چند دانشی به زبان فارسی است. هدف غیاث الدین منصور در تألیف این اثر، ارائه دوره مباحث ریاضی، طبیعی و حکمت عملی و ادبی در مجموعه ای واحد به زبان فارسی بوده است. آنچه تاکنون درباره این رساله اطلاع یافته ایم مربوط به بخشهای حساب و هیئت و احکام نجوم و اندکی از طبیعیات در نبات و حیوان و نیز آثار علوی و تهذیب اخلاق است. در کتاب شرح اشعار انوری از وجود بخش ادبی قافیه و عروض و شعر آن نیز با خبر شده ایم و امیدواریم که از طریق فهراس نسخ خطی به بخشهای دیگر آن نیز

۱. فهرست نسخ خطی الهیات، سید محمدباقر حجتی، ۳۸۶ و فهرست نسخه های خطی کتابخانه اهدائی سید محمد

مشکوٰة، ۳/۳۵۴.

۲. الذریعة، ۲۱/۳۲.

۳. همان، ۶/۲۱۴.

۴. همان، ۷/۲۲۲؛ ۴/۴۳۱.

۵. همان، ۵/۲۴.

پی‌بیریم.^۱

بخشی از این رساله به ضمیمه تأویل الآیات عبدالرزاق کاشانی، در سال ۱۱۴۵ از سوی نادرشاه به خزانه رضویه وقف شده است. این بخش از ابتدای رساله اولی از وجه ثالث از جام جهان‌نماست که این‌گونه آغاز شده است:

حمد بی حد ز ازل تا به ابد
احدی را که جز او نیست احد
در معرفت کنه او متحیر و پریشانند ...

ظواهر امر حکایت از این دارد که غیاث الدین این رساله را به نام شاهزاده سراج‌الدین قاسم نوشته است، که در سالهای ۹۰۰ تا ۹۰۶ والی شیراز بود. و در رباعی خود به این نام اشاره کرده است.

سراجٌ لأنوار الهدایة مشرقٌ
و قاسمٌ فیض الحق بین الخلائق
له ذوقٌ توحید و فطرهٌ حکمة
و مشربٌ تحقیق و کشف الحقائق

در بعضی نسخ، این کتاب به خواجه نصیرالدین طوسی منسوب شده است. مؤلف ارجمند الذریعة این انتساب را خطای قطعی دانسته و چنین استدلال می‌کند:

این انتساب به‌طور قطع اشتباه است، زیرا مؤلف در مقصد شانزدهم این کتاب مقدار ادوار افلاک و فلک ثوابت را از نظر بطلمیوس، ۳۶۰۰۰ دوره می‌شمارد و حال آنکه خواجه نصیرالدین طوسی این مقدار را ۲۵۲۰۰ دوره شمارش کرده است. علاوه بر آن در مقصد پانزدهم، اثبات فلک پنجم عطارد را به کتاب تحفة شاهی احاله می‌دهد و در پایان می‌نویسد: طریق اسلم آن است که طالب طریق حق، قرآن و حدیث را میزان سازد و بر این اساس عقاید خود را تصحیح کند و بعد از استحکام عقاید و تنبه، در کلمات متکلمین و صوفیه و حکماء نظر کند تا آن عقاید را سخ شده و به درجه یقین رسد.^۲

۲. الردُّ علی أنموذج العلوم الدوانیة^۳

کتاب أنموذج العلوم دوانی کتابی است در شرح شاخه‌های علوم که به مسائل برخی از علوم در ده شاخه پرداخته است که عبارتند از: الحدیث و اصول الفقه؛ الفقه؛ بعض الخلاقیات؛ الطب؛ الکلام؛ التفسیر؛ الهندسة؛ الهیئة؛ المنطق، الأرثماطیقی.^۴ (دانش اعداد)

۱. مجله معارف، شماره (۲)، دوره سیزدهم، مقاله اخلاق منصورى عبدالله نورانی، ۹۷.

۲. الذریعة، ۲۶ / ۵ و ۲۵.

۳. همان، ۱۰ / ۱۸۶.

۴. همان، ۲ / ۴۰۷.

برخی آراء فلسفی - کلامی

پیش از این نیز بیان شد که غیاث‌الدین منصور را به سبب تبخّر وی در علم کلام و فلسفه، امام‌الحکمة و سلطان‌الحکماء لقب داده‌اند. اندک توجهی به شمار نگارشهای وی در علوم متعدد، به این نتیجه می‌انجامد که تألیفات وی در علم فلسفه و کلام بیش از سایر علوم دیگر است. و این خود دلالت بر توجّه و تخصص ویژه وی در این علم دارد.

وی در رسالهٔ اخلاق منصوری (۳۱ پ) در تعریف علم کلام آورده است:

چون کلام را از برای بیان ایمان و تبیین و تعیین اعتقادهای دانستی تدوین کرده‌اند، مقصود از آن معرفت ذات و صفات حق است به قدر طاعت بشری و دانستن کیفیت صدور کائنات و حوادث ممکنات است از او (عزّتِ آسماؤه و تعالی کبریاؤه).

همچنین در تعریف فلسفه، قول قدمای حکما را پذیرفته و آن را به معنی التّشبیّه بالإله بقدر الامکان تقریر کرده و مجرد علم به احوال موجودات را حکمت نمی‌داند. زیرا معتقد است در صورت اخیر، نفس عمل، خارج از حکمت فرض شده است و این معنا مغایر احادیث نبوی است. چنانکه پیامبر عظیم الشان ﷺ از علم بی عمل به خدا پناه برده می‌فرماید: اللهم انی اعوذبک من علم لا ینفع.

لیکن در برخی مسائل فلسفی با نظر قدمای فلاسفه مخالفت کرده است چنانکه در آغاز رسالهٔ مرآة الحقائق و مجلّی الدقائق می‌نویسد:

در سی مسألهٔ فلسفی با دیگران خلاف کردم و به همگان رسید. برخی سخنانم را پسندیدند و دسته‌ای نپذیرفتند. . . . از جمله اینکه:

- جهان مثال است و یادآوری بخششی است از خدای، نه نگهداشت صورت در نیروی

جرمی به گفتهٔ مشائیان و نه انتقاش آن در سطح آسمان به گفتهٔ اشراقیان.

- صورتهای عقلی هستی جدائی دارند چنانکه در معارف منصوری روشن ساختم و آتش

اهلیجی است و شهابهای دخانی نیستند.

- هر نفس مجرد است.

- جنبشهای آسمان جبری می‌باشد.

- مقوله‌ها نه چنانند که مشائیان ده و اشراقیان پنج (جوهر، کم، کیف، حرکت، نسبت) و

دسته‌ای چهار (جوهر، کم، کیف، و نسبت) دانسته‌اند. بلکه برخی ماهیت و ایت آنها پیداست.

برخی ایت روشنی دارند (اجناس اجزاء جسم) و برخی ماهیت آشکاری دارند (دیگر مقولات).

- مجرد و مادی، هیولی و صورت ذاتی مشترک ندارند و گوهر ذاتی فردهای خود نیست و

هر مجردی قدیم و ازلی است.

- هر جنبنده‌ای عرضی میل دارد.^۱

* مسأله انسان

وی در تجلیهٔ رابعه از مجلهٔ اولی در رسالهٔ اخلاق منصور می نویسد:
به شهادت عقل و شرع، ثابت است که انسان هر چند ازلی نیست، ابدی است و با آنکه داغ
حدوث برجین وجود دارد، فروغ چهرهٔ بقاءش سرمدی است.

غیاث‌الدین همانند والد خویش - صدرالدین محمد - جسم را مرکب از هیولی و
صورت و ترکیب بدن و نفس را از نوع اتحادی و نفس را صورت نوعیهٔ بدن می داند.^۲
معتقد است انسان حادث است و مانند هر حادث دیگری مرکب از ۵ علت پیش‌نیاز:
عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده. وی در تفسیر سورهٔ انسان موسوم به تحفة‌الفتی فی
تفسیر هل آتی می نویسد.

این پنج علت در آیهٔ اول و دوم سورهٔ انسان ملحوظ شده است: اصل عدم در آیهٔ اول،
یعنی ﴿هل آتی علی الانسان حیث من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً﴾. و چهار علت و اصل دیگر
در آیهٔ دوم، با این تقریر: عبارت ﴿أنا خلقنا الانسان﴾ به اصل فاعل و لفظ خلق به اصل ماده
اشاره دارد و عبارت من نطفةٔ أمشاج نوع خاص ماده را لحاظ کرده است. اما عبارت ﴿نبلیه﴾
اصل غایت و عبارت ﴿فجعلناه سمیعاً بصیراً﴾ اصل صورت را می‌رساند.

و در ادامه اذعان می‌دارد که آیات فوق اجمالاً مثبت سه مطلب کلی است:

- ۱- حدوث انسان و نفی ازلیت
- ۲- تقدّم مادهٔ انسان بر او
- ۳- بطلان تناسخ یعنی وجود شخصی دیگر (به نام انسان) قبل از وجود کنونی
او.^۳ در بارهٔ مراتب نفس یا عقل معتقد است: نفس ناطقه یا همان روح الهی، عامل تصرف
در قوای بدنی است و به همین اعتبار قوای انسانی به عملیه یا عامله و عاقله، گاه عامله و
نظریهٔ قابل انفکاک است.

وی در باب عقل نظری همان سبر و تقسیمی را می‌پذیرد که شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا
در کتاب‌الاشارات بیان داشته است. لذا آن را به عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل

۱. فهرست نسخ خطی الهیات، سید محمدباقر حجتی، ۳۸۶ و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه اهدائی سید محمد
مشکوة، ۳/۳۵۴، و مرآة‌الحقائق و مجلی‌الدقائق، رسالهٔ چهارم از مجموعهٔ رسائل خطی به شمارهٔ ۷۵۸ د.

۲. کشف‌الحقائق المحمّديه، ۱۸۲-۱۸۳.

۳. مجموعهٔ رسائل به شمارهٔ ۷۵۸ د، رسالهٔ هفتم، تحفة‌الفتی، ۲۰ ر

و عقل مستفاد تقسیم می‌کند.^۱

درباره ترجیح انسان بر ملک، در تجلیه سوّم از مجله اولی رساله اخلاق منصورى (۱۲ پ) می‌نویسد:

از حضرت مرتضوی که مدینه علم را باب است و باب او طالبان یقین را مآب (رضی الله عنه و کرم الله وجهه) این معنی منقول است که الله تعالی ملک را عقل داد بی شهوت و غضب، و حیوان را شهوت و غضب داد بی عقل، و انسان را هر دو داد.^۲ پس اگر انسان شهوت و غضب را مطیع و منقاد عقل گرداند و به کمال عقلی رسد، رتبه او از ملک اعلی باشد ... و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد، خود را از مرتبه بهایم فروتر اندازد.

و در ادامه به نقل از یکی از بزرگان می‌نویسد:

..... شرف غیرکمال است اگر چه ملک بنا بر قلت و سایط و غلبه احکام تجرد، اشرف از انسان باشد، انسان به جهت جامعیت و احاطه، افضل و اکمل باشد.

* معاد

در مبحث معاد، رساله مفصلی در تبیین معاد جسمانی و روحانی تحریر کرده و در ضمن آن به تشنیع آراء غزالی، (بالأخص تقسیم وجود به، حقیقی؛ حسی؛ خیالی؛ عقلی؛ شبهی) پرداخته است. پس از طرح معتقد خویش، شبهات منکرین معاد، به خصوص شبهه آکل و ماکول، امتناع اعاده معدوم و استلزام تناسخ را مطرح و به یک یک آنها پاسخ گفته است. و اعتقاد خویش را چنین تحریر می‌کند:

إِنَّ الْمُعَادَ فِي الْمُعَادِ، بَدَنَ الْإِنْسَانِ بِأَجْزَاءِ لَهْ كَانِ، لَا بَدْنَ مَا بَأَى جِزْءَ كَيْفِ كَانِ، بَلِ الْمُعَادُ هُوَ بِالْأَجْزَاءِ الَّتِي كَانِ لَهْ فِي النَّشْأَةِ الْأُولَى مَعَ رُوحِهِ، لَا رُوحَهُ فَقَطْ^۳

اما در این مورد که اثبات معاد جسمانی برهانی است یا شرعی، بر خلاف ابن سینا که معتقد است تنها معاد روحانی قابل اثبات از طریق عقل و قیاس است و معاد جسمانی تنها از طریق شرع ثابت می‌شود.^۴ معتقد است هر دو نوع معاد به هر دو طریق قابل اثبات می‌باشد.

أَنَا أَرَى أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا (معادین) يُعْرَفُ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا (طريقی الحكمة و الشرع)^۵

۱. تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، ۸ پ

۲. بحار الانوار، مجلسی، ۶۰ / ۲۲۹

۳. مجموعه رسائل خطی، به شماره ۷۵۸ د، رساله ششم، حجة الكلام لإيضاح محجة الاسلام.

۴. الهیات الشفاء، فصل هفتم، ۲۲۳

۵. مجموعه رسائل خطی، رساله هفتم، تحفة الفتی، ۱ پ.

در پایان بی‌مناسبت نیست که سخنی نیز از تبخّر پزشکی وی به میان آوریم. بیانات غیاث‌الدین در تفسیر سوره انسان، علاوه بر رساله‌های پزشکی او که سالها در دارالعلم شیراز تدریس می‌شده، حکایت از مهارت علمی و عملی وی در امر طبابت و جراحی دارد. به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا، جراح و کالبد شکاف بوده است. به عنوان نمونه در تفسیر مزبور (تحفة الفتی) پس از شمارش تعداد استخوانهای بدن انسان در اجزاء مختلف آن (= سر مرکب از ۵۵ استخوان: ۶ قطعه در جمجمه؛ ۱۴ قطعه در فک بالا؛ ۲ قطعه در فک پائین و ۳۳ قطعه در دندانها - گردن حاوی ۷ مهره - کمر متشکل از ۲۴ مهره در سه بخش)، تعداد کل آنها را ۲۴۸ استخوان برمی‌شمارد و اضافه می‌کند این تعداد بدون احتساب استخوانهای ریز و کنج‌دی شکلی است که فاصله مفاصل را پر کرده‌اند. همچنین در شمارش عضلات بدن که ابزار حرکت استخوانها می‌باشند، رقم ۵۲۰ عضله را برآورد کرده است.^۱

نسخ موجود و روش تصحیح

(۱) نسخه الف، متعلق به کتابخانه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران به شماره (۷۵۸ د.) [شماره میکرو فیلم، ۷۰۱۰].

این نسخه مجموعه رسائلی در ۲۸۰ برگ (۱۷/۵×۱۰) با کاغذ اصفهانی، جلد تیماج مشکی مقواتی و مشتمل بر ۸ رساله می‌باشد. رساله پنجم موسوم به مرآة الحقائق و مجلی الدقائق، رساله ششم با عنوان حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام، رساله هفتم با نام تحفة الفتی فی تفسیر هل آتی و رساله هشتم در تفسیر آیه معراج، از آثار غیاث الدین منصور دشتکی است. رساله هفتم که همان رساله مورد نظر می‌باشد، بر اساس ترقیمه آن، توسط نجم الدین محمود بن قاسم علی در روز دوشنبه، نهم ربیع الآخر سال ۹۹۰ هـ به خط نسخ در ۳۵ برگ ۱۴ سطری (۱۱/۵×۵/۵) با عنوانها و آیات شنگرف نگارش یافته است،^۲

(۲) نسخه (د)، متعلق به کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شماره

۱. مجموعه رسائل خطی، رساله هفتم، تحفة الفتی، ۶ ر.

۲. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه الهیات، ۱/۳۸۷.

۷۲۲۴، [شماره میکرو فیلم: ۷۵۵۴] می باشد. این نسخه با کاغذ فرنگی کبود، جلد نو، خشتی ربعی، مجموعه رسائلی است در ۲۰۴ برگ مشتمل بر ۵ رساله، که رساله دوم آن تفسیر سورة انسان، موسوم به تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، اثر غیاث الدین منصور دشتکی است. این رساله در ۲۰ برگ (۱۷×۲۳)، ۱۷ سطری (۱۵/۱۰) با خطی آمیخته از نسخ، نستعلیق و نستعلیق شکسته توسط اسماعیل بن حاجی ملا خداداد در ششم محرم سال ۱۲۲۶ هـ. ق تحریر یافته است.^۱

۳ نسخه ت، مجموعه رسائلی است متعلق به کتابخانه ملی تبریز به شماره ۳۵۷۵ (دفتر ۱۲۳۹)^۲

رساله دوم این مجموعه با عنوان رساله ای در تفسیر سورة هل أتى موسوم به تحفة الفتی اثر غیاث الدین منصور دشتکی، ناقص و فاقد صفحات اول، نهم و دهم می باشد: این رساله در ۲۶ برگ (۱۴×۱۰)، ۱۹ سطری با عنوانها و آیات شنگرف، توسط ابو محمد، سلیمان بن محمد القاری، به خط نستعلیق نگارش یافته است. تاریخ تحریر مشخص نیست.^۳

۴ نسخه ش، متعلق به کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران به شماره ۸۰ [شماره میکرو فیلم ۷۲۲۲] می باشد. این نسخه نیز ناقص بوده و از آغاز تا اواخر مشرق سوم را فاقد است. برگ کاغذ نوعی ترمه، بدون جلد بوده که توسط کتابخانه تجلید شده است، تیماج سبز با مقوای خوب.

جناب آقای منزوی که گرد آوری فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران را بر عهده داشته اند، ضمن معرفی این نسخه، مؤلف آن را، احتمالاً ملا شمس گیلانی دانسته و می نویسد: این رساله را محمد بن حسین بن شمس الدین نگارش کرده است که شاید نواده مؤلف باشد.^۴ فهرست نگارهای دیگر نیز بالتبع دچار همین خطا شده اند. مهمترین علت چنین انتسابی نقصان صفحات ابتدایی این نسخه است که امکان تعیین مؤلف را مخدوش ساخته است.

این نسخه در ۳۱ برگ (۱۷×۱۱)، ۱۵ سطری (۱۰×۵/۵) نگارش یافته و فاقد تاریخ تألیف می باشد.

۱. فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی، ۴۹۳/۱۶.

۲. فهرست کتابخانه ملی تبریز، ۱۲۳۸/۲.

۳. فهرست کتابخانه ملی تبریز، نخجوانی / ۱۲۳۸/۲.

۴. فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، ۵۳/۱.

دو نسخهٔ اخیر (با رموزش و ت) علاوه بر متن، از نظر حواشی نیز یکسان می‌باشند. این حواشی همه جا با علامت (ه) امضا شده و با خطی مشابه متن نگارش یافته‌اند. این مطلب می‌تواند حاکی از این باشد که یک نسخه به طور کامل از روی نسخهٔ دیگر استنساخ شده است.

۵- نگارنده پس از جستجو در فهرس نسخ خطی به نسخهٔ دیگری دست یافت (متعلق به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۰۳۵) که آن نیز فاقد نام نویسنده و مؤلف می‌باشد. فهرست نگار در این باره می‌نویسد: عبارتهای این تفسیر و مطالب عرفانی آن با اندکی تفاوت همان تفسیر سورهٔ انسان، نگارش ملا شمس‌گیلانی می‌باشد و گویا دزدی در تألیف رخ داده، لیکن نگارندهٔ این رساله شناخته نیست تا او را سارق بدانیم. و شاید خود ملا شمس‌ترتیب آن را گردانیده باشد. این رساله مرتب بررسی و یک قسمت، به شمارهٔ آیات این سوره می‌باشد، بر خلاف ترتیب رسالهٔ دیگر او که بر بیست و شش مشرق مرتب است^۱

این نسخه در مجموعه‌ای جُنگ مانند (از صفحات ۱۲۶ تا ۱۴۰) به خط نسخ نگارش یافته و تاریخ نوشتن خصوص این رساله معلوم نیست. ولی در طول مجموعه چندین جا سالهای ۱۰۹۷ تا ۱۱۰۹ ثبت شده است. نام نویسنده نیز در بیشتر جاها بهاء الدین علی الحسنی الحسینی نوشته شده است. این مجموعه را با خطی گوناگون نسخ، نستعلیق و شکسته نوشته‌اند. عنوانها با شنگرف و تمام صفحات دارای جدول طلا و مرکب سیاه است. با کاغذ فرنگی، جلد تیماج مشکی ضربی طلاکوب، در اندازه (۲۵×۱۵/۵) و (۲۰×۱۱/۴)، سطرها چلیپا (کج، منحنی)^۲

در یک مقایسهٔ کلی درمی‌یابیم که نسخهٔ فوق از نظر عبارات در بسیاری از فقرات با نسخهٔ تفسیری تحفة الفتی مطابقت کامل دارد. اگر چه تفاوتهایی نیز به چشم می‌خورد از جمله: تفاوت در محتوای مقدمه؛ تفاوت در تقسیم فقرات (چنانکه نسخهٔ (ش) مشتمل بر ۲۶ مشرق و نسخهٔ اخیر شامل ۳۱ قسمت می‌باشد و بدون عناوین مشرق)؛ وجود عبارات اضافی در برخی فقرات. لیکن به نظر می‌رسد مشابهت میان مطالب و محتوای اصلی این نسخه با نسخ قبلی به مراتب بیش از تفاوت آنهاست. گویا کاتب (ناشناس)

ابتدا حاشیه‌ای بر تفسیر مزبور نگاشته است، آنگاه حاشیه را با متن درآمیخته و حاصل را با حذف عناوین مشرق، در ۳۱ قسمت سامانی مجدد بخشیده است. و این مطلب احتمال سرقت علمی را قوت می‌بخشید.

سعی وافر نگارنده پیوسته معطوف آن بوده که مقابله نسخ و تصحیح آن با کمال دقت و حفظ امانت به انجام رسد. مقابله بر اساس چهار نسخه اول صورت پذیرفت و نسخه پنجم به علت وجود اضافات متعدد و عباراتی که احتمالاً نگاشته‌های مؤلف نیست، تنها در مواردی چند، مورد مراجعه قرار گرفت. نسخه (الف) به سبب آنکه اقدام و اکمل و اضبط نسخ بود، اصل قرار گرفته و با سه نسخه دیگر مطابقت شد. متأسفانه هیچ‌یک از نسخه‌ها را عاری از غلط نیافتیم، هر چند نسخه (الف) سالم‌تر از دیگر نسخه‌ها تشخیص داده شد. لیکن هر چهار نسخه کاستی‌های یکدیگر را جبران کردند. از اختلاف نسخ، به همه مواردی اشاره شده است که یا در تغییر معنی دخیل بوده و یا برآمده از سهو القلم کاتبان بوده است و در متن آنچه نزدیکتر به واقع و صحیح‌تر به نظر آمد، گزین شده است. در مواردی نیز که کتابت لفظ در هر چهار نسخه یکسان بوده ولی غلط یا غیر معمول تشخیص داده شده است، همان کتابت در متن حفظ شده، لیکن در پاورقی با علامت [ظ] مشخص و به نگارش معمول و امروزی آن نیز اشاره شده است.

ارقام صفحات بر اساس برگهای نسخه اصل، در خلال متن با علامت [] تنظیم شده‌اند. با این توضیح که پس از ذکر رقم برگ، روی برگ با علامت اختصاری (ر) و پشت برگ با علامت اختصاری (پ) تعریف شده است. به عنوان مثال [۱ پ] به معنای (پشت برگ اول) و [۳۶ ر] به معنای (روی برگ سی و ششم) نسخه می‌باشد.

نگارنده کوشیده است تا متن آیات در آغاز هر مشرق و نیز آیات مورد استناد مفسر در ضمن متن طبق رسم عثمانی (خط عثمان طه) نگارش یابد.

شرح علائم و ارقام مربوط به پاورقی‌ها و پی‌نوشت

علائم و ارقام موجود در متن در چند دسته قابل تفکیک می‌باشند:

دسته اول: ارقام و حروفی است که در داخل [] و در خلال متن آمده‌اند. این‌گونه ارقام

و حروف مربوط به تعیین شماره برگ نسخه (پشت یا روی برگ) است.

دستهٔ دوّم: ارقام فارسی که در بالای کلمات ضبط شده‌اند، به ذکر اختلاف نسخ مربوط می‌باشد که در هر صفحه ترتیبی مستقل داشته و در پاورقی همان صفحه مذکور است.

دستهٔ سوّم: ارقام لاتین که همانند دستهٔ دوّم، در بالای کلمات ضبط شده‌اند و به توضیحاتی شامل: شرح مطالب، استخراج منابع روایات و یا مراجع سخن مؤلف مربوط است که به دلیل طولانی بودن در انتهای رساله و در بخشی تحت عنوان «پی نوشت» سامان یافته‌اند. این دسته ارقام به صورت مسلسل می‌باشد.

تذکر: در متن نسخه خطی، برای هیچ‌یک از مشرقها عنوانی نگاشته نشده است. عناوین اضافات مصحح می‌باشد که به منظور تقریب اذهان به محتوای هر مشرق افزوده شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم وباعث

احمد الله على جميل سلطانه والحسن على جزيل احسانه واصلى على جميع انبيائه
ورحلته سيما محمد وآله واخرائه ^{عليه السلام} فان العهد الآتى بولاه الأئمة
عن سواه المستفيض بالله القصور غيات المشهور بمصون يعول على هذا
ايها الاخرون ففسر سورة الأمان من مطلع العرفان الذى جرد ان
بمهلها الزمان للأمانة ويساعدنا الأمان فى اخذها هذبت فيه تمام كلام
المفسرين المتقدمين فى الكلام ثم بعد بنى بلدين فوالله على ما يقتضيه ^{المعنى}
والنظام مودة اما اودنا ايراده فى مشارق ^{التي} ^{لأننا} ^{ان} ^{معرفة} ^{حلال}
فى المشايخ من المعارف القاعد له فى الثقاتين وله فى النساء الشانه
الأمم لذات جسمانه ووعاينه تجدها فى العادين اللذين ترموا وقربا
اهل الصنوق من الكفار والكلام الأهم من آخره الملقوا على ان الجسماني ^{لأنه}
شبهوا واحوال الأمان الشريعة والروحاني الأمان الكبر وانما الروايات كلامها
يعرف من كل منها كل بوجه شتى اشرفنا اليها فى رسالتنا وكفينا والآن نص ^{نا}

الحية حياً ويا مالك الرقاب رفاً بيا بك عبداً طفلاً على كبرك وحملاً
لقبول توبته رقصاً الى عفوك طلباً المحو خطيئة فلا ترجعه
من دوحك ببصفر بعد اوبته ولا تدخله في زمرة الظالمين بسبته
وهب لمن اذنتك رحمة وحيي لمن امرورسداً قد تم
كتابة تفسير سورة الانسان في يوم الاثنين
التاسع من شهر ربيع الاخر سنة تسعين
وقاية الهجرة

[١] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^١

أحمدُ اللهَ على جميل^٢ سلطانه و أشكرُه على جَزِيلِ إحسانه و أصلى على جميع أنبيائه و
خُلانِه^٣ سيِّما محمَّدٍ و إخوانِه.

و بعدُ؛ فإنَّ العبدَ الآتِسَ بعمولاه، الآتِسَ عَمَّنْ^٤ سِواه، المستغيثَ باللهِ الغفور، غياتَ المشهورِ
بمنصورٍ يقول: إنَّ هذا أُنْها الإخوانُ تفسيرُ سورة الإنسان من مَطَّلَعِ العِرفانِ^٥ الذي نَزَّجُو أنْ يُمَهِّلَنَا
الزَّمانَ لإِتِمامه و يُساعدنا الأمان^٥ في إختِتامه. هَدَّبْتُ فيه تمامَ كلامِ المُفسِّرينَ^٦ النَّاظِرينَ في
الكلام. ثمَّ أُتبعُه بزوائد من فوائدٍ على ما يقتضيه الحالُّ و المقامُ موردًا ما أرَدنا إيرادَه في مشارقِ
فاتحةٍ فايحةٍ^٧.

فاتحةٌ: إنَّ معرفةَ حالِ الإنسانِ في النَّشأتينِ من المعارفِ النَّافعةِ له في النَّشأتينِ. و له في
النَّشأةِ الثَّانيةِ آلامٌ و لَداتٌ جِسمانيَّةٌ و روحانيَّةٌ، تجدُّهما^٨ في المعادينِ اللدِّينِ

١. از آغاز تفسیر تا اوائل المشرق الأول. از نسخه ت و تا اواسط المشرق الثانی از نسخه ش، مفقود است.

٢. د: + نعمة.

٣. خلان: جمع خليل. العين، فراهیدی، ١٤١/٤.

الخَلَّة: الحاجة و الفقر و الخليل: المحتاج؛ الخَلَّة: الصداقة و المحبة و الخليل كالخَل: الصديقُ المُخلص قال
ابن دريد:

الذي سمعتُ فيه أن معنى الخليل الذي أصفى المودة و أصحها... و الجمعُ أخلاء و خُلان. لسان العرب،

ابن منظور، ٢١٨/١١. ٤. د: عمًا. ٥. د: الاماني.

٧. الفَيْح و الفَيْح: السعة و الإنتشار. لسان العرب، ٥٥١/١. ٦. د: + و.

٨. ظ: تجدها.

قَوْرَهُمَا وَأَقْرَبَهُمَا أَهْلَ التَّحْقِيقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحُكَمَاءِ، إِلَّا أَنَّهُمْ عَنِ آخِرِهِمْ^١ أَطْبَقُوا عَلَى أَنَّ الْجِسْمَانِيَّ لَا يَعْرِفُ ثُبُوتًا وَأَحْوَالًا، إِلَّا مِنَ الشَّرِيعَةِ وَالرُّوحَانِيَّ إِلَّا مِنَ الْحِكْمَةِ وَأَنَا أَرَى أَنَّ كَلَّامَهُمَا يُعْرَفُ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا^٣، كُلُّ بوجوهٍ شَتَّى أَشْرْنَا إِلَيْهَا فِي رَسَائِلِنَا^٢ وَكُنِينَا. وَالْآنَ قَصَدْنَا [٢] ر] بَيَانَ شَيْءٍ مِنَ الْحَالَاتِ الرَّوحَانِيَّاتِ وَتَبْيِينَهَا مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِ فِي سُورَةِ الْإِنْسَانِ. فَإِنَّهَا مَعَ ظَهُورِهَا فِي الْجِسْمَانِيَّاتِ يُعْرَفُ مِنْهَا الرَّوحَانِيَّاتُ أَيْضًا.

المشرق الأول^٣

تفسير الآية الأولى، الانسان حادث أبدي

قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾^٤.

اتَّفَقَ الْمُفَسِّرُونَ عَلَى أَنَّ هَلْ هُنَا وَفِي الْغَاشِيَةِ^٥ بِمَعْنَى: قَدْ، وَيَفِيدُ مَعَ التَّقْرِيرِ التَّقْرِيبَ^٦. فَحَاصِلُ التَّفْسِيرِ أَنَّهُ: قَدْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ قَبْلَ زَمَانٍ قَرِيبٍ: حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ. وَالحِينُ طَائِفَةٌ مِنَ الدَّهْرِ غَيْرُ مَحْدُودٍ. وَقِيلَ مَحْدُودٌ^٧ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ الْإِنْسَانَ هُنَا، أَدَمٌ، وَالحِينُ مَحْدُودٌ وَذَلِكَ أَنَّهُ مَكَتَ أَرْبَعِينَ سَنَةً طِينًا^٨ إِلَى أَنْ نُفِخَ فِيهِ الرُّوحَ فَصَارَ شَيْئًا مَذْكُورًا بَعْدَ أَنْ كَانَ كَالْمَتْسَى. وَفِي رِوَايَةٍ: أَنَّهُ بَقِيَ طِينًا أَرْبَعِينَ سَنَةً وَأَرْبَعِينَ مِنْ صَلْصَالٍ^٩ وَأَرْبَعِينَ مِنْ حَمَاءٍ مَشْنُونٍ^{١٠} فَتَمَّ خَلْقُهُ فِي مَائَةٍ وَعَشْرِينَ سَنَةً^٥، فَهُوَ فِي هَذِهِ الْمَدَّةِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا. وَإِطْلَاقُ لَفْظِ الْإِنْسَانِ عَلَيْهِ قَبْلَ نُفْخِ الرُّوحِ، مِنْ قَبِيلِ إِطْلَاقِ الْخَمْرِ عَلَى الْعَصِيرِ بِاعْتِبَارٍ مَا يُؤَلِّقُ^{١١} إِلَيْهِ.

١. عَنِ آخِرِهِمْ: مِنْ أَوْلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ.

ابن تعبیر در دیگر رساله های مؤلف نیز به چشم می خورد. مثلاً در رساله حجة الكلام لإيضاح محجة الاسلام آورده است: ثم لا يخفى أن متكلمين عن آخرهم قرروا أن مقتضى الذي مضى إنما هو البعث مطلقاً ولا يلزم من هذا أن يكون جسمانيّاً ٢. د: رسالتنا. ٣. د: المشرق الأول.

٤. ت: - المشرق الأول... إلى مذكوراً.

٥. غاشية: ١ ﴿هل أتىك حديث الغاشية﴾.

٦. ت: د: + و. ٧. ت: من الزمان.

٨. ت: در حاشیه + الطين الأسود الذي مزج بالماء و ترك زماناً.

٩. ت: در حاشیه + الطين اليابس و الفخار: الطين المطبوخ و هو الخرف.

١٠. ظ: يؤلّق.

قال الامام الرازى: الذين^١ يقولون: الإنسان^٢ هو النفس الناطقة^٣ وأنها موجودة قبل وجود الأبدان، فالإشكال عنهم ساقط^٤. هذا تمام كلام الأعلام فى المرام^٥ فأقول إنه بعد غير تمام [٢ پ] وجواب الإمام تكلف ظاهر على أنه لو كان الإنسان هو النفس، لاحتاج قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْقَةِ أَمْشَاجٍ﴾ إلى تأويل أو صرف^٦ ثم لو جعل الإنسان عبارة عن النفس وكانت قديمة على ما هو رأى القائلين بوجودها قبل البدن^٧ لكان جوابه محل بحث بعد.

ثم أقول^٨: الأولى على هذا التقدير أن يُفسر العين بالمعنى الأول، أعنى الزمان غير المحدود، ليوافق القول بالعدم. وأما الحدوث و القدم فليس من المذاهب المقررة^٩. فإن قلت دل الخبير عليه، فإنه يروى: أن الأرواح خلقت قبل الأجساد^{١٠} بألفى عام^{١١}. قلت الدلالة ممنوعة. فإنه لا دلالة على أن المراد بالأرواح النفوس الإنسانية وبالأجساد الأبدان البشرية ولم لا يجوز أن يكون المراد الأرواح الملكية والأجساد^{١٢} العنصرية أو أرواح العالم على ما ذهب اليه الغزالي^{١٣} والأرواح البشرية بالقياس إلى أرواح العالم قليل والمتبادر هو الكثير لا القليل^{١٤}.

وقد يقال فى دفع ما تقدم من الإشكال، إنه قد أتى على الإنسان الموجود فى هذا الزمان، زمان لم يكن شيئاً مذكوراً والحاصل أنه قد أتى على هذا الذى هو الآن الإنسان^{١٥} بالفعل زمان لم يكن هو فيه إنساناً إلا بالقوة^{١٦}.

وأقول: تحريز السؤال و تحريز الإشكال أن الظاهر من الآية الكريمة [٣ ر] أنه ورد على الإنسان حين من الدهر لم يكن الإنسان فيه شيئاً مذكوراً. والمفسرون حيث اعتبروا الإنسان فى جميع أحيان وجوده شيئاً مذكوراً أشكل عليهم الأمر واعتمدوا فى الجواب عن هذا السؤال على أمرين:

أحدهما: أن الذى لم يكن شيئاً مذكوراً، هو مادة الإنسان، وتسميته بالإنسان مجازاً كتسمية

١. د: ساقط است. ٢. د: + فى هذه. ٣. د: فإنها

٤. تفسير الكبير، فخر رازى، ٢٣٤/٣٠.

٥. ت: در حاشيه افزوده اللهم إلا أن بصرف النفس الى القيد و التخصيص المذكور.

٦. د: الأجسام. ٧. الف: + و. ٨. ت: فإن.

٩. د، ت: لا القليل. ١٠. الف: الإنسان.

١١. نيشابورى: يجوز أن يراد قد أتى على هذا الذى هو الآن انساناً بالفعل زمان لم يكن هو فيه انساناً إلا بالقوة و

هذا صادق على آدم كما قلنا. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤١٠ / ٦.

العصير والعنّب خلّاً^١ و هو الذّى أشير^٢ إليه أوّلاً.

و ثانيهما؛ هو الذّى أشرنا إليه ثانياً و حاصله أنّ الذّى هو الآن إنسان^٣ كان مادّة و لا يلزم اجتماع وصفي العنوان و المحمول. فالموصوف بأنه إنسان لم يكن فى بعض الأحيان شيئاً مذكوراً فلا مجاز.

و أقول فيه بحث. ولو صنع هذا، لصح أن يُحكّم على الإنسان بأنه جماد بلا تجويز. و اختلاف وقتي الوصفين غير مُخلّ فى صورة بقاء الذات لا فى كلّ مادّة. فعلى تقريرهم و تفسيرهم ارتكاب المجاز لازم^{١٢}.

ثمّ أقول: إنّ القواعد العربيّة و الأصول الأدبيّة تُفيد^٤ أنّ الإنسان المذكور أوّلاً هو بعينه الإنسان المذكور ثانياً لما قرّره من أنّ المعرفة المُعادة عين الأوّل^{١٣} و من هذا قال قائلهم: إذا اشتدّت بك البلوى ففكّر فى ألم نشرح

ففسّر بين يُسرّين إذا فكّرته فافرح^{١٤}

و على هذا يظهر فى كلام الامام^{١٥} إشكال على أنّ فى كَوْن الشّر بين التّسرّين مُناقشة ظاهرة. ليست هى أنّ التّسرّ أيضاً بين التّسرّين، لما مرّ. بل هى أنّه إذا كان المعرفة المُعادة عين الأوّل، كان العسرُ الثّانى عين الأوّل فلم يكن العسرُ بين يُسرّين بل كان مُقدّماً. اللهمّ إلا أن يقال إنّ^{١٥} الأوّل فى حُكم المطروح، لكنّه خلاف ظاهر^٦ كلام الأعلام.

ثمّ أقول: إنّ الذّى أظنّه أنّ الدهر هو الزّمان المُعيّن و هو زمان وجود العالم من أوّله إلى آخره. و الحين هو البعض منه^{١٦} و حين الشّى^٧ زمان وجوده و لا يتعدّد أن يُراد بالحين الآتى على الشّى، الزّمان الذّى السّابق المُقدّم الوارد عليه حدوثاً و فى إتيان على، إشعار ما الى هذا. و لو كان المراد الحُكم بعدّم المذكوريّة على الإنسان فى حين من الدهر^{١٧}، لم ترد^٨ الآية بهذه العبارة، بل يُشبه أن يكون الغرض بيان حال الإنسان من أوّله إلى آخره و كَيْفِيّة حدوثة و وجوده. و بيان ما خُلِق منه و كَيْفِيّة تطوّره فى أطواره حتّى انتهى إلى كمال الإنسانية. بل بيان مبادئ الإنسان و قد عدّ العدم من مبادئ الحوادث. و حيثُ أشير فى الشّورة إلى مبادئ

١. ت: خمراً.

٢. ت: أشرنا.

٣. ت: + فى بعض الأحيان لم يكن شيئاً مذكوراً و الذّى هو الآن إنسان.

٤. الف، د: يفيد.

٥. ت، د: إن.

٦. د: الظاهر فى.

٧. د: لم يرد.

٨. د: + هو.

الانسان^۱، لا یبعُدُ أن تُفسَّرَ الآیةُ الأولى^۲ بما تُفسِّره فأقول: إنَّه تقدَّم على وجود الإنسان زمان لم یکن الإنسانُ الحادثُ فيه شيئاً مذکوراً فی الأبواب، بل الخالق [۴ ر] تعالی خلق بقدرته فی ذلك الحین أجزاءً غیرَ مذکورةٍ ثمَّ جمعها بإرادته وخلق فیها نُطفةً مُتطوِّرةً فی أطوارها حتی صار إنساناً كاملاً.

ثمَّ إنَّ جمهور^۳ المفسِّرین حَمَلُوا النُّطفَةَ على ماءِ الرِّجْلِ و ماءِ المَرَأَةِ و حیثُ أشکَلَ علیهم الآیةُ فی آدمَ و حواءَ، اعتدَّروا بالتعلیلِ. و أقول: لو حَمَلتِ^۴ النُّطفَةُ على الماءِ الصَّافی^۵، لکان أصفی و أولى.

ثمَّ إنَّهم على ما نقلنا عنهم قرَّروا فی التفسیر أنَّ المراد: أنَّ الإنسانَ الَّذی بالفعل، أتى علیه حین، لم یکن فیهِ إنساناً إلا بالقوة^۶. و أقول: صحَّه هذا الحُکم على ما تحکم به الفِطْرَةُ الصَّحیحَةُ، تستلزم^۷ حدوثَ الانسانِ و تقدُّمَ مادَّته علیه و بطلانَ التناسخِ بمعنى وجود شخصٍ مرَّةً أُخری قبل وجوده^۸ الآن.

أمَّا الأوَّلانِ فظاهراً، لا حاجةَ لهما إلى بیان. و أمَّا الثالثُ فلائِه لو وُجدَ إنسانٌ قبل وجوده الآنَ لم یصدُقْ أنَّه أتى علیه، أی سَبَقَ على وجوده و مَضَى على ما هو إنسانٌ بالقوةِ زمانٌ غیرُ محدودٍ، أی غیرُ معلومِ الطَّرَفِ، لم یکن فیهِ شيئاً مذکوراً ضرورةً. إنَّه لو كان موجوداً مرَّةً أُخری لکان شيئاً مذکوراً حیناً. فأعرفُ هذا فإِنَّه مع وضوحه لا یخلو عن دِقَّةٍ^۹ و تأمُّلٍ فی کلامِ العلیمِ الحکیمِ، کیف یفیدُ مع وجازتِه و بلاغتِه أصولاً مُهمَّةً نافعةً. فإنَّ الحُکمَ بأنَّه قد أتى [۴ پ] على الإنسانِ حین من الذَّهرِ و زمانٌ غیرُ مُعینٍ لم یکن شيئاً مذکوراً، فِطْرُی صحیحٌ یقبُّله کُلُّ ذی طَبِیعٍ سلیمٍ و فهمٍ مُستقیمٍ. ثمَّ استلزامُ صحَّه هذا الحُکمَ لما مهَّدنا من الأحکامِ ممَّا لا یخفى على ذوی

۱. د: عبارات مبادئ الانسان ... الى ... نُصرفه من حالٍ الى حالٍ تا انتهای [۵ ر] ساقط است.

۲. الف: الآیة. ۳. الف: الجمهور.

۴. النطفة: الماء الصافي، قُلْ أو کثُر. و الجمیع النُطفُ و النُطفُ العین، ۴۳۶/۷ و مجمع البحرین، ۱۲۵/۵.

الدَّحیانی: النطفة، الماء الغلیبُ یبقی فی الدَّلو. و الجمع نُطف و نطف
ولی جوهری بین این دو جمع، تفاوت قائل شده است. نُطف را جمع نطفة به معنی آب مرد می داند و نطف را جمع نطفة به معنی آب زلال، دانسته است. لسان العرب، ۳۳۵/۹. شیخ طوسی نیز در تفسیر خود، نطفه را آب اندک معنی کرده است، چه در ظرف باشد یا غیر آن. الشیخان، ۲۰۶/۱۰ و نیز شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ۱۵۷/۱۵.

۶. نیشابوری: یجوز أن یُراد فد أتى على هذا الَّذی هو الآن، انسانٌ بالفعل، زمانٌ لم یکن هو فیهِ انساناً إلا بالقوة.

۷. الف: يستلزم.

۸. غرب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۰۹/۶۰.

۹. الف: وجود. ۹. ت: دِقَّةٌ ما.

الأفهام. ثم استلزام بطلان التناسخ لامتناع قدم النفوس مما يبين في موضعه، بما حاصله أن النفوس مُتحدة نوعاً فلا تتكثّر^{١٨} شخصاً إلا بعوارض بدنيّة، فهي بدون الأبدان غير متميّزة^{١٨}، فليست بمتكثّرة و على هذا يمتنع وجود واحدٍ منها أزلاً. و توضيحُ الكلام في المرام: أن الشيء إنما يكون مذكوراً إذا عُلِمَ بخصوصه و بما عُلِمَ منه خصوصه. فإذا كانت النفس مخصّصة للبدن و الشخص، فإن كانت قبل البدن موجودة و عُلِمَتْ، فكان الشخص مذكوراً. فحيث لم يكن الإنسان في حينٍ من الأحيان - و هو الحين المتصل بوجوده، أي قدر كان، و إن كان قليلاً كساعةٍ أو عشر ساعةٍ، أو الحين الذي قبل وجوده إلى أول الخلق - مذكوراً، لم يكن موجوداً، إذ كلُّ موجودٍ يُعَلَمُ و يُدكّرُ. و بذلك يُعَلَمُ بطلانُ التناسخ^{١٩} و الأزليّة كما لا يخفى على من له فِطْرَةٌ ذكيّة. فهذا وجهُ سنخ لي.

و عندى احتمال آخر^٢ هو أن في الكلام حذفاً و ايصالاً و حينئذ يكون مؤدّى التفسير قد أتى مقدّماً على الإنسان حين من الدهر. و على هذا لا يخفى وجه اعتبار شيءٍ مما اعتبرناه [٥ ر] آنفاً و يؤيده أنه أتى^٤ في هل أتى الغاشية^٥ غير متعدّ بلى.

المشرق الثاني:

تفسير الآية الثانية، كيفية خلق الانسان

قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^٦. قال طائفة من أقل اللغّة: الأمشاج جمع مشج و مشيج^٧، كخلط و خلط، لفظاً و معناً، و الجمع أخلاط^{٢٠}. و قال الأكثرون: هو مفرد كالمشيج، فيوصّف به المفرد كالأكناس^٨. فيقال:

١. الف: يتكثّر.

٢. مؤلف در رساله اخلاق منصورى نیز درباره ازلى و ابدى بودن انسان مى نويسد: به شهادت عقل و شرع ثابت است كه انسان هر چند ازلى نيست، ابدى است و با آنكه داغ حدوث بر جبين وجود دارد، فروغ جهره بقاءش سرمدى است مجله معارف، مقاله اخلاق منصورى، عبدالله نورانى، شماره ٢، دوره سيزدهم، ص ٢٣٧.

٣. ت: + و.

٤. ت: + أتى.

٥. ت: - آيه.

٥. الغاشية: ١ ﴿هل أتيتك حديث الغاشية﴾

٧. ت: در حاشيه +: قوله أمشاج، أى اخلاط، جمع مشج أو مشج، من مشجت الشيء، إذا خلطته. و هو جمع و وصّف النظفة به لأن المراد بها مجموع منى الرجل و المرأة و كل منهما مختلف الأجزاء، فى الرقة و النوام و الخواص. و لذلك يصير كل جزء منها مادة عضو. و قيل: هو كالأكناس و أمثاله. و قيل: ألوان. فإن ماء الرجل أبيض و ماء المرأة أصفر فاذا اختلطا أخضرا.

٨. ظ: اكباش.

ثَوْبٌ^١ أَكْنَأَسُ^٢. و في المَثَلِ؛ عَلَيْكَ بِالثَّوْبِ الْأَكْنَأَسِ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ الْأَكْبَاسِ^{٢١}.
و تَفْسِيرُ الْآيَةِ: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ قَدْ اِمْتَزَجَ فِيهَا الْمَاءُ الْرَجُلُ^٣: مَاءُ الرَّجُلِ وَ هُوَ أَيْضُ غَلِيظٌ وَ
مَاءُ الْمَرْأَةِ وَ هُوَ أَصْفَرُ رَقِيْقٌ. وَ الْأَوَّلُ يَخْرُجُ مِنَ الصُّلْبِ وَ الثَّانِي مِنَ التَّرَائِبِ^٤. فَمَا كَانَ مِنْ عَظْمٍ وَ
عَصَبٍ وَ قُوَّةٍ^٥. فَمِنْ نَظْفَةِ الرَّجُلِ وَ مَا كَانَ مِنْ لَحْمٍ وَ دَمٍ، فَمِنْ مَاءِ الْمَرْأَةِ^٦. وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: هِيَ
عَرُوقُ النَّظْفَةِ^٧. وَ قَالَ الْحَسَنُ: أَيْ مَزَجَتْ بِدَمِ الْحَيْضِ الَّذِي مِنْهُ غِذَاءُ الْجَنِينِ^٨. وَ عَنِ قَتَادَةَ: هِيَ
أَطْوَارُهَا، نَظْفَةٌ ثُمَّ عُلِقَتْ ثُمَّ مَضْغَةٌ^٩. وَ قَالَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ: إِنَّهَا الْعَنَاصِرُ^{٢٢}.
أَقُولُ: الْأَظْهَرُ أَنْ يُفَسَّرَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ بِالنَّظْفَةِ الْمُخْتَلِطَةِ الْمُنْتَقَلَةِ الْمَتَغَيِّرَةِ مِنْ حَالٍ إِلَى
حَالٍ. وَ يُرَادُ بِالنَّظْفَةِ، مَا هُوَ أَصْلُ مَادَّةِ الْإِنْسَانِ^{١٠}، سِوَاءٍ كَانَ مِثْيَاً أَوْ غَيْرَهُ لِيَعْمَ الْحَكْمَ وَ يُوَافِقَ
اللُّغَةَ وَ يَطَابِقَ قَوْلَ ابْنِ عَبَّاسٍ حَيْثُ قَالَ: نَبْتَلِيهِ إِئِ نَصْرَفَهُ^{١١} مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ^{١٢}. وَ الْإِنْسَانُ هُوَ
آدَمُ.

١. الف: ثواب. ٢. ت: در حاشیه + : و هو من لباس الأكباس.

٣. ظ: ماءان.

٤. ت: در حاشیه + : الصُّلْبُ، الظَّهْرُ وَ التَّرَائِبُ، عِظَامُ الصَّدْرِ. فَمَاءُ الرَّجُلِ مِنَ الصُّلْبِ وَ مَاءُ الْمَرْأَةِ مِنَ التَّرَائِبِ. وَ قِيلَ مِنْ بَيْنِ صُلْبِ الرَّجُلِ وَ تَرَائِبِهِ. وَ عَنِ الضَّحَّاكِ: التَّرَائِبُ: الْعَيْنَانِ وَ الْيَدَانِ وَ الرَّجْلَانِ. وَ عَنِ سَعْدِ التَّرَائِبِ: الْأَضْلَاعُ الَّتِي مِنْ أَسْفَلِ الصَّدْرِ. وَ مَجَاهِدٌ: مِنْ بَيْنِ الْمَتَكِبِينَ وَ الْقَلْبِ. وَ قِيلَ، هُوَ عَصَارَةُ الْقَلْبِ وَ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ.
٥. ت: در حاشیه + : أَيْ قُوَّةُ الطَّبِيعَةِ.

٦. ابن تفسیر منسوب به «ابن عباس» است. التفسیر الكبير. ٣٥ / ٢٣٦ و الجامع لأحكام القرآن، الترطبی. ١٩ / ١٢١؛ تنوير المقياس. فیروز آبادی. ٣٥٧.

٧. همجنین است سخن مجاهد، عكرمة، حسن بصری و ربع بن أنس. تفسیر القرآن العظيم، ابن كثير، ص ٣٦٧٧؛ البحر المحيط. ابن حبان. ٨ / ٣٩٣؛ الشبان، الطوسی، ١٥ / ٢٥٧؛ الدر المنثور، سیوطی. ٦ / ٣٩٨

٨. ابن مسعود و أسامة بن زيد عن أبيه قال: الأمشاج، هي العروق التي في النطفة. البحر المحيط. ٨ / ٣٩٣؛ روح المعاني، ٩ / ١٥٢؛ التفسیر الكبير، ٣٥ / ٢٣٦.

٩. أَخْرَجَ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي قَوْلِهِ أَمْشَاجٌ. قَالَ: الْعُرُوقُ. وَ أَخْرَجَ عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ وَ ابْنُ الْمُنْذِرُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ: ...ثُمَّ قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ أَنَا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ. ثُمَّ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: أَمْشَاجُهَا: عُرُوقُهَا. الدر المنثور. ٦ - ٥ / ٢٩٧ و نيز بحار الأنوار. ٦٥ / ٣٨٤ / روایت ١١٥.

١٠. أَخْرَجَ عَبْدُ بْنُ حَمِيدٍ وَ ابْنُ الْمُنْذِرُ عَنِ الْحَسَنِ فِي الْآيَةِ. قَالَ: خَلَقَ مِنْ نَظْفَةٍ مَشْجَتْ بِدَمٍ وَ ذَلِكَ الدَّمُ الْحَيْضُ. إِذَا حَبِلَتْ ارْتَفَعَ الْحَيْضُ. الدر المنثور، همان: التفسیر الكبير. ٣٥ / ٢٣٦.

١١. أَخْرَجَ عَبْدُ بْنُ حَمِيدٍ وَ ابْنُ الْمُنْذِرُ عَنْ قَتَادَةَ: أَنَا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ. قَالَ: طَوْرًا. نَظْفَةٌ وَ طَوْرًا عُلْفَةٌ وَ طَوْرًا مَضْغَةٌ وَ طَوْرًا عَظْمًا. الدر المنثور. ٦ / ٢٩٨؛ التفسیر الكبير، همان: البحر المحيط. ٨ / ٣٩٣؛ بحار الأنوار، ٦٥ / ٣٨٥ / روایت ١٢٥؛ مجمع البيان، ١٥ - ٩ / ٦١٥. ١٠. ت: + تغليبا.

١٢. ت: + منتقلا. ١٢. روح المعاني، آلوسی، ١٥٢/٢٩ و الجامع لأحكام القرآن، ١٩/١٢٢

و لنفصلُ الكلامَ فى المرام [٥ پ]، يناسب المقام.

فنقول: إنَّ المادَّةَ القريبة^١ الَّتى منها خلق الإنسان، هى النطفةُ الحاملةُ للقُوَّةِ المولِّدةِ على رأي قومٍ وهى أمشاجٌ مختلطةٌ بما يصيرُ غذاءً لها، كدم الطمث. ثم لا يذهبُ على أهلِ العرفان، أنَّ فى خلق الإنسان، لعجائبَ بديعةً و بدائعَ عجيبةً، مَنْ تأمَّلَ فيه عرفَ قدرَ خالقيهِ و مصوره.

قال المشرِّحون: ^٢ إنَّ النطفةَ الَّتى قدَّرَ^٣ بها الولدُ السُّوى إذا وصلت الى مقرِّه^٤ اختلطت بماء المرأةِ و دم الطمثِ^٥ فصارت كالزرائب^٦ و حينئذٍ يسمَّى علقَةً، فاذا اشتدَّ^٧ الإمتزاجُ بينهما و قوَّي، اشتدَّ لأنَّ ينقسم فيها الأعضاء و يُسمَّى حينئذٍ مُضغَةً، فاذا اكتسبت الأعضاء صُوَرها و تقسَّمت فصُوِّرت فيها و فى فَرْجها و خلالها من المواضع اللاتقة، اجزاء لحميةً فصارت حياءً و سُميت حينئذٍ جثيناً. و الى هذا أشار قوله تعالى: ﴿ثمَّ^٩ خلقنا النطفةَ علقَةً فخلقنا العلقَةَ مُضغَةً فخلقنا المُضغَةَ عظاماً فكسونا العظمَ لحماً ثمَّ أنشأناه خلقاً آخرَ فتبارك اللهُ أحسنُ الخالقين﴾^{١٠}. فانظر الى لُطْفِ صُنْعِ^{١١} الصانعِ^{١٢} الحكيمِ كيف خلق المولودَ من النطفةِ و مرَّجها بماء الحيض، كالساقى للزرع و كيف جعل النطفةَ البيضاءَ علقَةً حمراءَ و كيف قسَّم اجزاءها الى عظام^{١٣} و أعصابٍ و عروقٍ و أوتارٍ و لحمٍ. ثمَّ كيف ركَّبَ منها [٦ ر] هذه الأعضاء الظاهرة، فدوَّرَ الرَّأسَ و شقَّ فى جانيئِها السَّمْعَ و فى مقدِّمِهِ^{١٤} البصرَ و الأنفَ و الفمَّ، و شقَّ فى البدنِ سائرَ المنافذِ. ثمَّ مدَّ اليَدَ و الرَّجُلَ و قسَّم رؤوسهما بالأصابع. ثمَّ انظرُ كيف ركَّبَ الأعضاء الباطنةَ من القلبِ و المعدةِ و

١. مادة فريده، ماده‌ای است که در قابلیت صورت احتیاج به انضمام چیزی دیگر نداشته باشد. الشفا، ٢٨٥/١
هر امری در جریان حرکت و تحولات جسمانی و طبیعی، ناچار مراحل را طی می‌کند و تلبس آن به بعضی از صور، مقدم و نزدیکتر از صورت دیگر است. مانند نطفه که به صورت جنینی نزدیکتر است تا صورت انسانی کامل. بنابر این نطفه نسبت به انسان کامل، ماده بعید و نسبت به جنین، ماده قریب می‌باشد. فرهنگ معارف اسلامی، سجادی، ١٥١/٤.

٢. د: در حاشیه +: المشرِّحون، أى العالمون بالتشريح.

٣. ظ: مقرِّها.

٤. الأصل فى الطمث، الحيض، ثمَّ جعل للذكاح. لسان العرب، ١٦٥/٢.

در آیه ﴿لَمْ يَطْمِئِنُّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ و لا جان﴾، طمَّتْ به معنی نکاح آمده است. یعنی لم يَمَسُّهُنَّ. العين، ٤١٢/٧.

٥. د: كالزرائب.

٦. الرائب: الذى يُمخَض، فَيُخْرَجُ رُبْدَةً. شیر بسته شده (ماسه) لسان العرب، ٤٣٩/١، العين، ٢٨٤/٨.

٧. د: اشتدَّت. هر سه نسخه الف، ت و د: فخلقنا.

٨. ١٠. المؤمنون: ١٤. ١١. د: صُنِعَ؛ ت: صنعة. ١٢. الف، د: صنعة.

١٣. د: عظام. ١٤. د: ساقط است.

الکبد و الطحال و الریة^۱ و المئانة. ثم انظر الى العظام مع قوتها و شدتها كيف خلقها من نطفةٍ
سَخيفةٍ و جعلها عماداً للبدن و قواماً^۲ له و قدرها بمقادير و أشكالٍ مختلفةٍ، فمنها صغيرٌ و كبيرٌ
و قصيرٌ و مُستديرٌ و مُجَوَّفٌ و مُصَمَّتٌ^۳ و عَرِيضٌ و دَقِيقٌ. و لم يجعلها عَظْماً واحداً لكون
الإنسان محتاجاً الى الحَرَكةِ بِجَمَلَةٍ بَدَنِهِ و بِبَعْضِ أَعْضَائِهِ. ثم جعل بين تلك العظامِ مَفَاصِلَ، ثم
وَصَلَّها بِأَوْتارٍ أَنْبَتها من أَحَدِ طرفي العَظْمِ و أَلصَقها بِالطَّرْفِ الْآخَرَ كَالرِّبَاطِ^۴ له^۵. ثم خَلَقَ في
أحد طرفي العَظْمِ زَوَائِدَ خارجةً و في الْآخَرَ نِقْرًا مُوافِقَةً لِشَكْلِ^۷ الزَّوَائِدِ لِيَدْخَلَ فيها. و انظُرْ
كيف خَلَقَ الرَّأْسَ مع كُرْبَتِهِ من خَمْسِ و خَمْسِينَ عَظْماً، مَخْتَلَةً الْأَشْكالِ و أَلْفَ بَعْضَها مع بَعْضِ
بِحيثِ اشْتَوَتْ به هذه الكُرَّةُ. فجعل في القِحْفِ^۸ سِتَّةً و في اللُّحْيِ الْأَعْلَى^۹ أَرْبَعَةَ عَشَرَ و إثنين
لِلْأَسْفَلِ و الباقِي في الْأَسنان. ثم جعل الرِّقْبَةَ مُرَكَّباً كَالرَّأْسِ و رَكَّبها من سَبْعِ حَرَزاتٍ^{۱۰} فيها
[٦٦] تجويفاتٌ و زيادات و نقصانات لينطبق بعضها على بعضٍ و رَكَّبَ الظَّهْرَ من أَرْبَعَةِ و

۱. ظ: الرِّئَةُ موضِعُ النَّفْسِ و الرِّيحِ في الانسان و غيره. لسان العرب، ۱۴ / ۳۰۳

۲. د: قَوَّامًا.

۳. مُجَوَّفٌ: ميان تهی، مَقْعَرٌ، سوراخ دار. لسان العرب، ۹ / ۳۶.

المُصَمَّت: تو پُر الذي لا جَوَفَ له. لسان العرب، ۲ / ۵۵

۴. الرِّبَاط: آنچه بدان اسب یا هر چهار پای دیگری را محکم می بندند. لسان العرب، ۷ / ۳۰۳

۵. د: له. و در حاشیه + گلشن راز:

طبیعی قدرت تو ده هزار است	ارادی برتر از حصر و شمار است
و زآن هر یک شده موقوف آلات	ز اعضاء و جوارح وز رباطات
پزشکان اندر آن گشتند حیران	فرو ماندند در تشریح انسان
نمرده هیچ کس ره سوی این کار	به عجز خویش هر یک کرده اقرار
ز حق با هر یکی حظی و قسمی است	معاد و مبدأ هر یک به اسمی است

...

تو از خود روز و شب اندرگمانی

همان بهتر که خود را می ندانی

گلشن راز، نجم الدین محمود شبستری، به اهتمام صابر کرمانی، ص ۳۴، قاعده فی التفکر فی الأنفس

۶. د: زاویه. ۷. ت: لیشکل.

۸. القِحْف: استخوان فوقانی جمجمه العین، ۳ / ۵۱، لسان العرب، ۹ / ۲۷۵، مجمع البحرين، ۵ / ۱۰۸.

۹. اللُّحْيِ الْأَعْلَى: آرواره (فک) بالا. اللُّحْيَان: العظامان اللَّذان فیهما منابت الأسنان العین ۳ / ۲۹۷.

۱۰. حَرَزَة: مُهْرَة. کُلُّ فُفْرَة من الظَّهْرِ و العُنُقِ. لسان العرب، ۵ / ۳۴۴.

عشرين حَرَزَةً و عَظْمُ العَجْزِ^١ ثلاثة^٢ أجزاء^٣ مختلفة^٤. ثم وصل عظام الظهر بعظام الصدر و عظام الكتف و غيرها حتى بلغ مجموع عظام بدن الإنسان مائتين عظم و ثمانية و أربعين، سوى العظام التى هى المسمى بالسُمُيى^٥، حُشِيَّ بها خُلُكُ المفاصل^٦. ثم انظر كيف خلق الله تعالى آلات التحريك للعظام و هى العضلات. فخلق فيه خمسمائة و عشرين عَضَلَةً^٧، كلُّ منها على قدر مخصوص^٨ و وُضِعَ مخصوص و لو تغيَّر عن ذلك، ولو قليلاً، لاختلَّتْ مصلِحُ هذا البدن. و كذا القول فى أعصاب و أوتار و الشرايين. ثم انظر كيف خلق الظهر أساساً للبدن و البطن حاوياً لآلات الغذاء، و الرأس مجعماً للحواس. ففتح العين و رتب طبقاتها و أحسن شكلها و لونها و أحكمها بحيث ينطبع فى مقدار عدسة منها، صُوِّرَ السَّمَوَاتِ على عِظْمِها، و حماها بالأجفان^٩ ليسترها و يحفظها. ثم أودع فى أذنين ماءً مرأ^{١٠} يدفع عنه^{١١} الهوام^{١٢} و حوطها^{١٣} بصدفين لجمع الصوت و رذَّه الى الصمَّاح و ليحس بديب^{١٤} الهوام^{١٥}، و جعل فيها تجويفات لتطويل الطريق. فلا يصل الهوام^{١٦} الى جرم الصمَّاح سريعاً. [٧ ر] ثم أوقع الأنف فى الوجه و أودع فى آخرها حاشية الشم^{١٧} للاستدلال^{١٨} بالروائح على الأطعمة و لايشنشق الروائح الطيبة^{١٩} لتكون مروحة للقلب. ثم أودع فى الفم اللسان و جعله^{٢٠} على لؤن لحمية واحدة مغرباً عمماً^{٢١} فى النفس. و زين الفم بالأسنان، فحدَّد رُووس بعضها ليكون^{٢٢} آلة للثقب و الثقب^{٢٣} و حدَّد رُووس^{٢٤} بعض آخر عَرَضاً

١. استخوان عَجْز: استخوانى است فرد و متناظر و شبيه به بك هرم مربع القاعده كه از جوش خوردن ٥ مهره حاجى تشكيل مى شود. اين استخوان با دو استخوان خاصره و استخوان دنبالجه عصص مجموعاً لگن خاصره را مى سازند. فرهنگ معين، ٢ / ٢٢٧٨.
٢. د: - ثلاثة.
٣. د: بأجزاء.
٤. ابن سينا: عظام العَجْز ثلاثة و هى اشده الفقرات. القانون فى الطب، ٣٢١/١.
٥. السَّمُيى، السَّمُمان، السَّمسانى: اللطيف الخفيف السريع من كل شىء. لسان العرب، ٣٠٥/١٢.
٦. السُميىم: حَبَّ دهن الحَل كنجد. لسان العرب، ١٢ / ٣٠٦ العين، ٧ / ٢٥٧.
٧. تعداد عضلات بدن كه توسط ابن سينا عنوان شده، با اين رقم متفاوت است. وى مى نويسد: فَتكون جميع عضل البدن خمسمائة و تسعاً و عشرين ٥٢٩ عضلة. القانون فى الطب، ٥٣/١.
٨. د: مخصوصة.
٩. الف: فى الأجفان.
١٠. الف: مرء؛ ت: ماء مرأ.
١١. ت: عنها؛ ظ: عنهما.
١٢. ابن منظور به نقل از تهذيب اللغة مى نويسد: منظور از هوام، حشرات هستند نه جنيندگان. لسان العرب، ١٢ / ٦٢١ و ٦٢٢ و العين، ٢ / ٣٥٧.
١٣. د: ديب؛ الف: در حاشيه + ديب = جنبيدن و راه افتادن.
١٤. د: ت: الطيبة.
١٥. د: ١٦. د: جعل.
١٦. د: - رُووس.
١٧. الف: حَرَق نافذ. لسان العرب، ١ / ٢٣٩.
١٨. الف: حَرَق لا عمق له. مجمع البحرين، ٢ / ١٩.
١٩. الف: طريق ظاهره على رُووس الجبال. العين، ٥ / ١٧٩.
٢٠. الف: تحرق لسان العرب، ١ / ٧٦٦.
٢١. ت: رُووس.

كَمَحَادِّ السِّیْفِ وَ السَّكِّینِ وَ مَقَاطِعِهَا لِیَصْلُحَ لِلقَطْعِ. وَ جَعَلَ رُؤُوسَ بَعْضِهَا عَرِیضاً مُفْرَطِحاً^۱ صَالِحاً لِلطَّحْنِ. ثُمَّ یَبِضُّ أَلْوَانَهَا وَ رَتَّبَ صُنُوفَهَا وَ سَوَّى رُؤُوسَهَا وَ نَسَقَ تَرْتِیبَهَا حَتَّى صَارَتْ كَالذَّرْرِ الْمَنْظُومَةِ، ثُمَّ أَطْبَقَ عَلَی القَمِّ الشَّمْفَتَیْنِ وَ حَسَّنَ لَوْنَهَا، لِیَحْفَظَ^۲ بِهَا مَنفَدَهُ^۳. ثُمَّ خَلَقَ^۴ الْحَجْرَةَ وَ یُهَيِّئُهَا لِخُرُوجِ الصَّوْتِ، ثُمَّ خَلَقَ الْحَنَاجِرَ مُخْتَلِفَةَ الأشْكَالِ وَ الْأَوْضَاعِ فِی الضَّیْقِ وَ السَّعَةِ وَ الخُسُونَةِ وَ المَلَّاسَةِ^۵ وَ الصَّلَابَةِ وَ الرِّخَاوَةِ وَ الطُّوْلِ وَ القَصْرِ، حَتَّى اخْتَلَفَتِ الْأَصْوَاتُ بِسَبَبِهَا فَلَیكَاذُ یَتَشَابَهُ^۶ صَوْتَانِ، بَلْ یَظْهَرُ مِنْ كُلِّ صَوْتَیْنِ^۷ فَرَقٌ یَتِمَّزُّ لِلسَّمَاعِ^۸ بَعْضُ الْأَصْوَاتِ عَنِ بَعْضٍ فِی الظَّلْمَةِ. ثُمَّ سَخَّرَ كُلَّ عَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ الْبَاطِنَةِ لِشِئِءٍ^۹ مَخْصُوصٍ: فَالْمَعِدَةُ لِتُضَجَّ الغِذَاءُ؛ وَ الكَبِدُ لِإِحَالَةِ الدَّمِ؛ وَ الطَّحَالُ لِجَذْبِ السَّوْدَاءِ؛ وَ المَرَارَةُ^{۱۰} لِجَذْبِ الصَّفْرَاءِ؛ وَ الكُلْبَةُ لِجَذْبِ الفُضْلَةِ المَائِیَةِ؛ وَ المَثَانَةُ لِخِدْمَةِ الكُلْبَةِ بِقَبُولِ المَاءِ عَنْهَا^{۱۱} وَ إِخْرَاجِهَا [ب] مِنْ طَرِيقِ الإِخْلِيلِ^{۱۲}؛ وَ العُرُوقُ^{۱۳} لِخِدْمَةِ الكُلْبَةِ فِی إِصَالِ الدَّمِ إِلَى سَائِرِ أَطْرَافِ البَدَنِ. وَ كَانَ مَبْدَأُ كُلِّ ذَلِكَ مِنَ النَّطْفَةِ وَ هِیَ فِی دَاخِلِ الرِّجْمِ ﴿فِی ظَلْمَتٍ ثَلَاثٍ﴾^{۱۴}. وَ لَوْ كُشِفَ الغُطَاءُ وَ اِئْتَدَّ البَصْرُ^{۱۵} إِلَیْهِ لَكَانَ یَرِی التَّصْوِیرَ^{۱۶} وَ التَّخْطِیطَ یَظْهَرُ عَلَیْهِ شِئاً فَنَشِئاً، وَ لَا یَرِی المَصُورَ وَ لَا آلَتَهُ^{۱۷}، فَسَبِحَانَهُ مَا أَعْظَمَ سُلْطَانَهُ وَ أَهْبَرَ بَرَهَانَهُ!

۱. حَدُّ كُلِّ شِئٍ: طَرَفُ شِبَاهَتِهِ كَحَدِّ السِّیْفِ وَ السَّكِّینِ ... سَمَتٌ تَبِزُ وَ بَرَانٌ شَمَشِیرٌ. ظ مَحَادَّةٌ: جَمْعٌ مَحَادِّ اسْمِ مَكَانٍ بَرِ وَرِزْنٌ مَفْعَلٌ مَائِنِدٌ مَقَاطِعُ: جَمْعٌ مَقَطَعٍ اسْمِ مَكَانٍ اِزْ مَادَةٌ قَطَعٌ.
۲. د: مَوْطِحاً؛ الف: مَفْرَطِحاً.
۳. مُفْرَطِحٌ: عَرِیضٌ بَیْنَ لِسَانِ العَرَبِ، ۵۴۲/۲ وَ مَجْمَعُ البَحْرِیْنِ، ۳۹۸/۲.
۴. ت: دَر حَاشِیَةِ + عَلَّةٌ لِقَوْلِهِ ثُمَّ أَطْبَقَ.
۵. ظ مَنفَدَهُ: مَوْضِعٌ نَفُوذُ الشِّئِءِ مَدخَلٌ، دِهَانَةٌ.
۶. المَلَّاسَةُ: ضِدُّ الخُسُونَةِ نَرْمِی وَ الصَّلَابَةُ: سَخْتٌ، ضِدُّ الرِّخَاوَةِ: سُسْتِی، نَرْمِی، آسَانِی. لِسَانُ العَرَبِ، ۲۲۱/۶؛ ۳۱۴/۱۴. د: تَشَابَهُ.
۷. د: صَوْتَیْنِ.
۸. د: السَّمَاعِ.
۹. المَرَارَةُ: كِیْسَةٌ صَفْرَاءٌ زَهْرَةٌ: پُوسْتِی اسْتِ كِیْسَةٌ مَائِنِدٌ، جَسْبِیدَهُ بِه كَبِیدٌ وَ مَحْتَوِی زَرْدَآبِ صَفْرَاءِ: لِسَانُ العَرَبِ، ۱۶۸/۵؛ مَجْمَعُ البَحْرِیْنِ، ۴۸۱/۳؛ فَرَهَنْگِ مَعِیْنِ، ۱۷۶۴/۲. د: مَنهَا.
۱۰. الإِخْلِیلُ: مَخْرُجُ بُولِ دَرِ اِنْسَانٍ وَ مَخْرُجُ شِیرِ دَرِ حِیوَانَاتٍ. لِسَانُ العَرَبِ، ۱۷۰/۱۱.
۱۱. د: الْوَدْقِ.
۱۲. زمر: ۶ ﴿یَخْلُقْكُمْ فِی بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِی ظَلْمَتٍ ثَلَاثٍ﴾ مَنظُورٌ اِزْ ظَلَمَاتِ ثَلَاثِ، سَه فِضَاوٌ بَرْدَةٌ اِی اسْتِ كِه جَنِینِ رَا اِزْ اَعَاذِ نَا پَا یَا ن رَشِدٌ كَامِلَش مَحْبُوسٌ وَ مَحَافِظَتِ مِی كُننَد. یَعْنِی فِضَا وَ بَرْدَةٌ شَكْم؛ فِضَا وَ بَرْدَةٌ رَحِم؛ فِضَا وَ بَرْدَةٌ تَحْمَدَانِ چَنانَكِه طَبْرَسِی هَمِینِ مَطْلَبِ رَا اِزْ طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسِ، مَجَاهِدِ، قَنَادَه وَ سَدِی اِزْ اِمَامِ بَاقِرِ عَلَیهِ السَّلَامُ رَوَا یَتِ كَرْدَه اسْتِ. مَجْمَعُ البِیَانِ، ۷۶۳/۷-۸.
۱۳. الف: البَطْرُ.
۱۴. د: لا آلَتَهُ، لا آلَتَهُ.
۱۵. د: التَّصْوِرَ.

و العجبُ أَنَّهُ یَتَعَجَّبُ من صُورَةٍ مصنوعة فی الإنسان مع أَنها أعجبُ، بل أعجبُ من الأَعَجِبِ. و ذلك أَنه مع ما فیهِ من عَجَائِبِ الصُّورِ و بدائعِ النَّقُوشِ، أودعَ فیهِ قُوَى محرَّكةً فاعلةً و باعثةً ذاتَ شُعْبَتَینِ: شَهْوِیَّةٍ و غَضَبِیَّةٍ. و مُدْرِکَةٌ من الحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ و الباطِنَةِ. فالظَّاهِرَةُ: هِیَ اللَّمْسُ و الذُّوقُ، و الشَّمُّ و السَّمْعُ و البَصَرُ. و الباطِنَةُ: هِیَ الحِشِّ المِشْرَکِ المُدْرِکُ^۲ لِیُدْرِکَاتِ الخَمْسَةِ الظَّاهِرَةِ؛ و الخِیَالُ الذِّی هُوَ خِزَانَتُهُ؛ و المِتَصَرِّفَةُ المِتَخِیِّلَةُ؛ و الواهَمَةُ المُدْرِکَةُ للمعانی الجزئیة؛ و الحَافِظَةُ الحَافِظَةُ.^{۳۲۴}

ثمَّ أقولُ: یمكنُ أَنْ یُسْتَفَادَ من قوله تعالى^۲ ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ بوجهٍ و جیه، أَنَّ الإنسانَ یَمْرَاجُهُ فی ترکیبهِ استعدُّ لهذه القُوَى. فَإِنَّ الفَاءَ المَفِیدَةَ لِتَرْتِیبِ و اِخْتِیارِ السَّمِیعِ و البَصِیرِ دونَ السَّمِیعِ و البَصِیرِ إشعَارٌ لطِیفٌ بهذا، و یمكنُ أَنْ یُسْتَفَادَ [۸] أَنَّ لهذه القُوَى عاملٌ^۷ یتصرفُ فیها^۸ و هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ المِسمَاةُ بِالرُّوحِ الإِلهِی، و لها سِوَى ما ذَکرنا قُوَى فی ذاتِها. فَإِنَّ لها باعتبارَ تصرفِها و فعلِها فی البدنِ قُوَّةٌ تُسَمَّى عَمَلِیَّةً و عامِلَةٌ و باعتبارِ تعلُّقِها و انفعالِها عن المبادئِ العالیةِ، یل المبدأ الأعلى، قُوَّةٌ أُخرى تُسَمَّى عَاقِلَةٌ و عامِلَةٌ و نظِریَّةٌ^{۲۵}. و لکلِّ منهما فی الاستکمالِ مراتبٌ شتَّى. فللنظریَّةِ علی ما هُوَ المَشهُورُ أربَعَةٌ: العَقْلُ الهِیولَانِیُّ حَالَ الاستعدادِ المَحْضِ، و شُبُهَةٌ بِالمِشْکُوءَةِ^{۱۰}؛ و العَقْلُ بِالمَلْکَةِ عندَ حِصُولِ الضَّرورِیَّاتِ، و شُبُهَةٌ بِالرُّجَاجَةِ؛ و العَقْلُ المُسْتَفَادُ عندَ مُشَاهَدَةِ النَّظَرِیَّاتِ، و شُبُهَةٌ بِالنُّورِ^{۲۶}، و الكِمالُ الأَقْصَى إِنَّمَا یَتَأْتِی^{۱۱} بِاستکمالِهِ فَهُوَ المَخْدُومُ و سائرُ المراتبِ و القُوَى الَّتِی^{۱۲} قَدَّامَهُ^{۱۳} خَدَّامُهُ.

تبصرة؛ إِنَّ^{۱۴} الرَّئِیسَ فَسَّرَ آیَةَ النُّورِ^{۱۵} عَلَی مُدْرِکِهِ^{۱۶}. فَأَجْمَلَ بِوَجْهِ و أَهْمَلَ^{۱۷} بِوَجْهِ. و ذلك

۱. د: صورته.
 ۲. د: در حاشیه + ای المعانی الجزئیة.
 ۳. د: الحافظة.
 ۴. د: - تعالی.
 ۵. الف: + فی.
 ۶. د: ساقط است.
 ۷. ظ: عاملاً.
 ۸. د: - فیها.
 ۹. الف: سَمِی.
 ۱۰. د: در حاشیه + و هُوَ المَحَلُّ الذِّی وُضِعَ فیهِ المِصْبَاحُ چِراغدان.
 ۱۱. الف: تَنَاطَى.
 ۱۲. الف: الذی.
 ۱۳. الف: مدامه.
 ۱۴. د: + شِیحْنَا.
 ۱۵. نور، ۳۵. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوءٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ، وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ. نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

ترجمه: خدا، نور آسمانها و زمین است، مثل نور او، همچون چراغدانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ درون آبگینه ای و آن آبگینه چون ستاره ای درخشنده، از روغن درخت بر برکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری، افروخته باشد. روغنش روشنی بخشد، هر چند آتش بدان نرسیده باشد. نوری افزون بر نور دیگر. خدا، هر کس را که بخواهد، بدان نور راه می نماید و برای مردم مثلها می آورد. زیرا بر هر چیزی آگاه است. (عبدالمحمد آینی)

۱۶. د: در حاشیه افزوده: ای علی ما أدركه.

۱۷. الف، ت: اجمل.

أَنَّهُ شَبَّهَ أَوْلَى مَرَاتِبِ النَّفْسِ فِي الْقُوَّةِ النَّظْرِيَّةِ وَ هِيَ الْعَقْلُ الْهَيْلَانِيُّ بِالمِشْكُورَةِ، فَإِنَّهُ كَوَيْ مُظْلَمَةٌ قَابِلَةٌ لِأَنَّ يَحْصُلَ فِيهَا^١ مَنِيرٌ مُسْتَنِيرٌ. وَ شَبَّهَهُ ثَانِيَةً مَرَاتِبِهَا وَ هِيَ الْعَقْلُ بِالمَلَكَةِ الَّتِي فِيهَا الضَّرُورِيَّاتُ بِالرُّجَاجَةِ وَ ثَالِثَهَا وَ هِيَ الْعَقْلُ بِالفِعْلِ الَّذِي فِيهِ الْأَنْوَارُ الْعَلَمِيَّةُ بِالمَصْبَاحِ الْمُنِيرِ الْمُسْتَنِيرِ. [٨ پ] وَ النَّفْسُ نَوْرٌ وَ الْعِلْمُ نَوْرٌ آخَرٌ، فَالْعِلْمُ فِي النَّفْسِ نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ. ثُمَّ إِنَّهُ حَمَلَ الشَّجَرَةَ الزَّيْتُونَةَ^٢ عَلَى الْفِكْرَةِ وَ الزَّيْتُ عَلَى الْحَدْسِ^{٢٧}. وَ قَالَ صَاحِبُ الْمُحَاكِمَاتِ،^٣ هَذِهِ لَيْسَتْ مُنْطَبِقَةً عَلَى الْآيَةِ^٤، فَإِنَّهُ يَصِفُ الشَّجَرَةَ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ جَمِيعاً، فَكَيْفَ يَكُونُ إِشَارَةً إِلَى أُمُورٍ مُخْتَلِفَةٍ مُتَبَايِنَةٍ. فَأَجَابَ بِمَا حَاصِلُهُ أَنَّ الشَّجَرَةَ الزَّيْتُونَةَ^٥ شَيْءٌ وَاحِدٌ لَهُ تَرْقِيَّاتٌ فِي أَطْوَارِهَا، فَيَكُونُ أَوَّلًا شَجَرَةً وَ فِكْرَةً، ثُمَّ يَصِيرُ حَدْساً وَ زَيْناً، ثُمَّ قُوَّةً قَدْسِيَّةً^{٢٨} وَ هَذِهِ وَ إِن كَانَتْ^٦ مُتَبَايِنَةً تَرْجِعُ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَ أَقُولُ: لَا يَخْفَى مَا فِيهِ مِنَ التَّكْلِيفِ وَ التَّعْسُفِ.^٨ وَ الظَّاهِرُ أَنَّ الْفِكْرَةَ وَ الْحَدْسَ وَ الْقُوَّةَ الْقَدْسِيَّةَ، أَكْثَرُهَا فِي الْأَكْثَرِ، لِأَشْخَاصٍ مُخْتَلِفَةٍ، ففِي كَيْفِيَّةِ رَجُوعِهَا إِلَى الْوَاحِدِ تَأَمَّلْ. وَ الْأَظْهَرُ عِنْدِي أَنَّ تُحْمَلَ الشَّجَرَةَ الزَّيْتُونَةَ^٩ عَلَى الْمُفَارِقِ^{١٠} الْمُنُورِ لِلنَّفُوسِ بِأَنْوَارِ الْعُلُومِ، وَ الزَّيْتُ عَلَى مَا فِيهَا مِنْ شِدَّةِ قُوَّةِ الْإِسْتِنَارَةِ^{١١} وَ الْإِسْتِضَاءَةِ وَ ذَلِكَ الزَّيْتُ مُسْتَفَادٌ مِنْ هَذِهِ^{١٢} الْمُفَارِقِ. وَ النَّازِ، هِيَ الْمَتَوَسِّطَةُ فِي الْإِضَاءَةِ، بِمَنْزِلَةِ الْعَقْلِ. فَإِنَّهُ بِتَوَسُّطِهِ^{١٣} يَشْتَمَلُ ذَلِكَ الزَّيْتُ، فَيَصِيرُ مُنُوراً كَالْمَصْبَاحِ.

تَأَمَّلْ فِي هَذَا! وَائْتَلُ قَوْلَهُ تَعَالَى، الْآيَةَ، مُتَأَمِّلاً فِي لَطَائِفِهَا وَ مَنَاسِبَاتِهَا^{١٤} وَ اعْتَرَفَ وَ تَنَبَّهَ بِمَا فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَوْلَمْ تَمْسُسْهُ^{١٥} نَارٌ، نَوْرٌ عَلَى نَوْرٍ يَهْدِي اللَّهُ نُورَهُ مِنْ يَشَاءُ﴾. ثُمَّ أَقُولُ [٩ ر] عَلَى تَقْدِيرِ حَمْلِ الْمِشْكُورَةِ وَ الرُّجَاجَةِ وَ الْمَصْبَاحِ عَلَى الْمَرَاتِبِ الثَّلَاثِ،^{١٦} يُمَكِّنُ تَأْوِيلَ تَمَمِّهِ الْآيَةَ، بَل

١. د: منها.

٢. المحاكمات بين شرحي الإشارات، شرح خواجه طوسي و شرح فخر رازي، تأليف قطب الدين محمد رازي م. ٧٦٦، ص ٢٤٧. فَإِنَّ قَلْتُ هَذِهِ الْإِشَارَاتُ لَيْسَتْ مُنْطَبِقَةً عَلَى مَا فِي الْآيَةِ...

٣. د: افزوده الشريفة.

٤. د: الزيتونية.

٥. د: حاشية: + التي لا تكون الا في الانبياء و الاوصياء.

٦. د: حاشية: + التي لا تكون الا في الانبياء و الاوصياء.

٧. الف: كان.

٨. التعسف: خروج از مسير اصلي، ظلم.

٩. العسف في الاصل: ان يأخذ المسافر على غير طريق و لا جادة و لا علم فتقبل الى الظلم و الجور. لسان العرب،

١٠. د: حاشية: + مثل العقول.

١١. الف: ٢٤٦/٩

١٢. د: الزيتونية.

١٣. الف: بتوسطها.

١٤. د: ت: هذا.

١٥. د: بمسسه.

١٦. مراتب سه گانه عقل: عقل هيلاني؛ عقل بالملكة؛ عقل بالفعل.

تفسيرها^١ بوجه لعله أوجه وأظهر. وهو أن تكون الشجرة الزيتونة^٢ كناية عن مفيض الكمالات والعلوم، والزيت عن الذى يفيض^٣ من العلوم المستتعبة باستعدادها لعلوم آخر، كالضروريات المستتعبة للنظريات. فإنها لشدة استعدادها للإستنارة، كأنها زيت يشتعل سرعة بمماسه نار وهو المفيض المنير المنور كالنار. والضروريات على مذهب منصور، معدّات^٤ لحصول النظريات الفاضلة من مفيض الكل، وإنها غير فواعل على ما ظنّه قوم.

فالعقل بالملكة، وهو بمنزلة الزجاج، يتوقّد من تلك الشجرة الزيتونة^٥ ويستنير^٦ بنور الضروريات وهى كالزيت، وبما له من شدة الإستعداد للإستنارة والإشتعال بحيث «يضيء ولو لم تمسسه نار»^٧ ولم يحصل من المفيض فيض جديد. وكل من الضرورى والنظري^٨ نور، فاذا ورد^٩ الثانى على الأول، فكان نور^{١٠} على نور والحق^{١١} أن كل^{١٢} من نوره تعالى ف«يهدى الله لنوره»^{١٣} من يشاء. ولا يخفى أن مثل ما أشرنا اليه على ما لوحنا^{١٤} اليه وتنبهنا عليه، يتأتى فى النتائج والمقدمات، كلّها ضرورية ونظرية. وضرب المثال للتبليغ والإمتثال. هذا إتمام لما رآه^{١٥} الرئيس، وأجمل وأهمل إتمامه والشارحون تبليغوا^{١٦} فيه. [٩ پ] ثم إتى أرى وجهاً أوجه وأولى وأشمل وأكمل وأحرى^{١٧}: فيكفى بالمشكوة، عن النفس و

١. الف: يفسرها.

٢. د: الزيتونة.

٣. د: يفتضه.

٤. معدّات: علل مُعدّة: امورى كه هر يك به تنهائى مؤثر در وجود معلول نمى باشد، ولى موجب نزديك شدن صدور معلول از علت مؤثر است. علت معدّه ممكن است مقدم بر معلول باشد زيرا علت غير مؤثره است و لكن علت مؤثره واجب است كه مقارن با معلول باشد. مصطلحات فلسفى صدر الدين شيرازى، سجادى، ١٦٤.

٥. د: الزيتونة.

٦. د: تستنير.

٧. ت: افزوده لو؛ د: ولم لو يحصل.

٨. د: النظرى والضرورى.

٩. د: أورد.

١٠. ت: نوراً ظ. به اعتبار ساختار جمله نوراً صحيح است و به اعتبار حفظ ساختار آيه نور.

١١. د: بنوره.

١٢. د: لكل ظ: الكل.

١٣. د: ساقط است.

١٤. لَوْحٌ تلويح: روشن ساختن. لاح در اصل به معنى تشنه شدن و لَوْح: تشنه ساختن است. لسان العرب، ٥٨٥/٢ و العين، ٣٠٥/٣.

و كل من لمع بشيء و أظهره فقد لاح به و لَوْحٌ. لسان العرب، ٥٨٦/٢.

١٥. الف: رأها.

١٦. الف: در حاشيه افزوده التبليغ: سخن نا تمام گفتن؛ د: در حاشيه افزوده اى قالوا فيه قولاً و لم يعلم رأيه.

١٧. التبليغ: پراکنده گوئى در كلام.

تبليغ متاعه: اذا فرقه و بدّه

تبليغ الألسن: اختلطت. لسان العرب، ٦٨/١١ و مجمع البحرين، ٣٢٥/٥.

١٨. الف: أخرى.

١٩. الحرى: الخلق كقولك بالحري أن يكون ذلك. لسان العرب، ١٧٣/١٤ العين، ٢٨٦/٣.

أحرى: شايسته تر، مناسبتر.

بالزُّجاجة، عمّا يكون فيها و يَغْتَرِبُهَا^١ من الإِشْرَاقِ والصِّفَا، إمّا بعلومٍ أو بغيرها.^٢ و ذلك بما يَصِفُهَا و يُشْرِقُهَا من شِبَهِ الزَّيْتِ الْمُنْصَبِّ من الشَّجَرَةِ الزَّيْتُونِيَّةِ^٣ الَّتِي أَشْرَتْ إِلَيْهَا، و بالمصباحِ عنها إذا اسْتَنَارَ بنورٍ تُرَى بها حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ. و ذلك من نورِ اللَّهِ تعالى.

تأمل في هذا! تعرف هذا من لطائف الآية و حسن الإشارة. منها: لطفُ تشبيهه^٤ مُرْتَبَةً أُشْرَتْ إِلَيْهَا بِالزُّجَاجَةِ، فَإِنَّهَا كَهَيِّ يُرَى^٥ ما وراءها و ذلك أن ذلك الإِشْرَاقَ و الصِّفَا بِالْعُلُومِ أَنْفُسِهَا، ضُرُورَاتِهَا و نَظَرِيَّاتِهَا، أَوْ بِنَظْمِهَا و تَرْتِيبِهَا أو بغيرها مِنَ الْمَلَكَاتِ الرُّضِيَّةِ الْمَرْضِيَّةِ، كما في مَرَاتِبِ الْعَمَلِيَّةِ، يُرَى^٦ كالزُّجَاجَةِ ما وراءها. و اختيَارُ الزَّيْتِ مِنَ الْأَذْهَانِ، لِأَنَّ لَهُ مَعَ قُوَّةِ اسْتِعْدَادِ الإِشْتِعَالِ و الإِشْرَاقِ، شَأْنَ التَّقْوِيَّةِ و التَّصْحِيحِ و لِهَذَا يُصَحِّحُ و يُقَوِّى الْأَبْدَانَ. فَمُوَدَّى التَّفْسِيرِ عَلَى هَذَا أَنَّهُ^٧ تعالى مَنْوَّرُ الْأَرْضِ و السَّمَاءِ، بما فيهما، فَيُنَوِّرُ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ فَيَجْعَلُهَا كَمَصْبَاحٍ يُرَى نُورُهُ ما في الْأَرْضِ و السَّمَاءِ. و ذلك المصباحُ يَخْصُلُ^٨ فِي زُجَاجَةٍ ﴿كَأَنَّهَا كَوَكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ مُسْتَعْمَلٌ^٩ يَتَوَقَّدُ بِرَبِّتٍ يُنْصَبُ^{١٠} مِنْ شَجَرَةِ زَيْتُونَةٍ^{١١} مُجَرَّدَةٍ، لَا شَرَوَيْتَةً و لَا غَرَبِيَّةً. ذَلِكَ الزَّيْتُ كِنَايَةٌ عَنْ قُوَّةِ [١٠] الإِسْتِعْدَادِ و سُرْعَةِ قَبُولِ الإِسْتِنَارَةِ و الإِشْتِعَالِ^{١٢} كَالزَّيْتِ. فَلِذَلِكَ ﴿يَكَادُ يُضِيءُ و لَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ مِنَ الْمُنَوَّرِ الْمُفِيضِ لِلْأَنْوَارِ، بِوَجْهِ أَشِيرٍ إِلَيْهِ. و الزُّجَاجَةُ بما فيها مِنَ الإِشْرَاقِ و الصِّفَاءِ بِالْعُلُومِ و بغيرها، نُورٌ و يَرْدُ و يَزِيدُ عَلَيْهَا نُورُ الْمَصْبَاحِ، فَيَكُونُ نُورٌ عَلَى نُورٍ. و غَايَتُهُ نُورٌ يُرَى^{١٣} بِهِ ما يُرَى و ذلك نُورُهُ^{١٤} تعالى.

و لَا يَتَأْتِي هَذَا إِلَّا بِهَدَايَتِهِ و عِنَايَتِهِ. و لَا يَخْفَى أَنَّهُ بِهَذَا^{١٥} الَّذِي أَشْرَتْ إِلَيْهِ، يَخْتَمَلُ حَمْلُ الْآيَةِ عَلَى الإِشْرَاقِ إِلَى الإِسْتِكْمَالِ بِالْكَمَالِ فِي الْعُلُومِ و الْأَعْمَالِ.
و اللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْحَالِ و حَقِيقَةِ^{١٦} الْمَقَالِ. و لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ أَنَّ هَذِهِ كُلُّهَا، مَا ذُكِرَ و مَا ذَكَرْنَا، تَأْوِيلَاتٌ. و التَّفْسِيرُ عَلَى مَا أَحْسَبُهُ^{١٧} هُوَ الَّذِي أَشْرَتْ إِلَيْهِ فِي سَائِرِ الرَّسَائِلِ.^{١٨}

١. عراه و اعتراه: غَشِيَهُ، طَالِباً مَعْرُوفَةً. إِذَا أُنِيتَ رَجُلًا تَطَلَّبَ مِنْهُ، قُلْتُ: عَرَوْتُهُ و اعْتَرَيْتُهُ. لسان العرب، ٤٤/١٥.

٢. د: در حاشيه؛ + من الرياضات.

٣. د: الزيتونية.

٤. الف: + و.

٥. الف: د، ترى.

٦. الف: د، ترى.

٧. الف: د، ترى.

٨. الف: د، ترى.

٩. الف: د، ترى.

١٠. الف: د، ترى.

١١. الف: د، ترى.

١٢. الف: د، ترى.

١٣. الف: د، ترى.

١٤. الف: د، ترى.

تنبيه^١:

الغرض من العرضِ بَعْرُضٍ^٢ التَّحْرِيرِ، تَقْرِيرُ تَفْسِيرِ فَهْمَتِهِ^٣ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾، فَإِنَّ التَّكْيِيدَ مَعَ التَّحْرِيرِ حَضْرًا. إِذِ الْوَهْمُ يَوْهِيهِمْ اسْتِنَادَ التَّصْوِيرِ إِلَى الْمَصَوْرَةِ^٤، فَإِنَّ الْفِطْرَةَ السَّلِيمَةَ تَشْهَدُ^٥ بِأَنَّ الْمَصَوْرَةَ مَرْكَبَةٌ كَانَتْ^٦ أَوْ بَسِيطَةً، لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ هَذِهِ التَّصْوِيرِ الْعَجِيبِ وَالتَّشْكِيلِ الْبَدِيعِ الْغَرِيبِ. فَإِنَّ الْبُنْيَةَ^٧ الْبَهِيَّةَ الْإِنْسِيَّةَ خُلِقَتْ بِوَجْهِ يَتَرْتَبُ عَلَيْهَا بِأَجْزَائِهَا مَنَافِعُ شَتَّى، عَلَى مَا شَرَّحَهُ أَرْبَابُ^٨ التَّشْرِيحِ عِنْدَ شَرْحِ مَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ. وَقَدْ أَشَارَ الْحُكَمَاءُ عَلَى^٩ خَمْسَةِ آلَافٍ مِنْهَا. قَالُوا: إِنَّ الْحَدْسَ^{١١} الصَّائِبَ^{١٠} [١٠ ب] يَحْكُمُ بِأَنَّ الَّذِي لَمْ يُدْرِكْ مِنْ مَنَافِعِهَا، أَكْثَرَ بِكَثِيرٍ مِمَّا أُدْرِكُ.

قَالَ الْحَكِيمُ جَالِينُوسُ الطَّبِيبُ فِي آخِرِ كِتَابِ كَبِيرِ^{١٣} أَلْفِهِ لِشَرْحِ مَنَافِعِ الْأَعْضَاءِ^{١٤} بَعْدَ التَّشْرِيحِ: إِنِّي^{١٥} بَعْدَ مَا عَرَفْتُ هَذِهِ الْمَنَافِعَ، تَنَبَّهْتُ بِأَنَّ خَلْقَ الْإِنْسَانَ وَأَعْضَائِهِ لَيْسَ بِإِتْفَاقٍ^{١٦} بَلْ رَوْعِي فِيهِ

→

استعدادية لها نحر المعقولات «و من قواها... فأولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يُسميها قومٌ عقلاً هيولانياً وهي المشكوة وتلونها قوة أخرى تحضل لها عند حصول المعقولات الأولى. فيتبها بها الإكتساب الثواني إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة، إن كانت ضعفي. أو بالحدس، فهي زيت أيضاً. إن كانت أقوى من ذلك يُسمى عقلاً بالملكة وهي الزجاجة. والشريفة البالغة منها، قوة قدسية يكاد زيتها يضيء. ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال. أما الكمال فإن يحصل لها المعقولات بالفعل، مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نورٌ على نور. وأما القوة فإن يكن لها أن يحمل المعقول المكتسب المفروع منه كالمشاهد متى شاءت، من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح. وهذه الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذا القوة تسمى عقلاً بالفعل. والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعال، وهو النار. شرح الإشارات، ٢ / ٣٥٣ و ٣٥٤ فهو العقل الفعال وهو النار.

٢. عَرَضَ الشَّيْءَ يَعْزِضُهُ عَرَضًا: أَرَاهُ وَأَظْهَرُهُ عَرَضُ الْحَدِيثِ: مَعْظَمُهُ. لِسَانَ الْعَرَبِ، ١٧٦/٧.

٣. الف: فهيمة.

٤. قوة مصورة هم به قوة متخيلة گفته می شود و هم به قوه ای که در موجودات، مبدأ تشکیل آنها به اشکال و صور مختلف است. در اینکه قوه مصورة اشياء و موجودات جسمانی چیست؟ میان فلاسفه اختلاف است.

برخی چون صدر المتألهین معتقدند مصور تمام موجودات، ذات حق است. فِرْهَنْگِ مِصْطَلَحَاتِ فِلسَفِي صدر الدین شیرازی، ١٩٣.

٥. ت: يشهد؛ د: تشهد.

٦. د: كانت.

٧. الف: التنبيه.

٨. ت: أرباب.

٩. د: ألى.

١٠. أشار إليه باليد أو مآً وأشار عليه بالرأى لسان العرب، ٤/٤٣٧.

١١. د: الحدیث.

١٢. د: و الكتاب.

١٣. د: الكبير.

١٤. كتاب منافع الأعضاء از سوی بعضی به ابن سینا منسوب شده ولی صاحب كشف الطنون، این عنوان را به

جالینوس حکیم نسبت داده است. الذریعة الی تصانیف الشیعه، تهرانی، ٢٢/٣٠٨ كشف الطنون، حاجی خلیفه، ٢/١٨٣٤.

١٥. الف: الی.

١٦. ت: بإتفاق.

تلك المنافع، و مصالح أُخْرِيَ ليس الآ فعلٌ حكيمٍ عليهمٍ قديرٍ.
 هذا ثم لا يخفى على أولى النهى أن الإستبعادَ في الاستناد^١ الى اختلاف الاستعداد، أكثر مما
 أنكروه و أصرَّ جالينوس على إنكاره. ثم أن الغزالي أسند أفعال المصوِّرة بل أفعال القوى، كلها،
 الى الملائكة^٢. ولعلُّ جري مجرَى مَنْ سَبَقَهُ^٣ و تَبِعَهُ في هذا كَمَنْ^٤ نَظَمَ إخوان الصفا.²⁹
 وإني أستفيد^٥ من هذه الآية و غيرها ردُّ هذا أيضاً. فإن من تَفَطَّنَ بها تأكيداً و حَضْرًا، و عَرَفَ
 أن الإنسان في العلم و العرفان أكبر^٦ من المَلَكِ بكثيرٍ^{30v}، على ما يَفْصَحُ عنه التَّنْزِيلُ و
 التفسير، و أنه ليس له أن يَفْعَلَ و يتصوَّرَ أذنى من هذا، تَبَيَّنَ^٨ بأن الخالقَ الفاعلَ لهذا التصويرِ
 عليهم بالمنافع^٩، خيرٌ حكيمٌ أحكمٌ فَعَلَهُ لِمَصَالِحِ بَصِيرٍ بها قديرٌ عليهم، إنه ليس الآ فعلٌ فاعلٍ
 الكلِّ و مصوِّره و قدرةُ خالقِ العالمِ و مُقَدِّرُهُ. و أنا أرى أنه كما يُستفادُ من إتقانِ الفعلِ علمُ
 الفاعلِ، كما قرَّروه و استدلُّوا به على عِلْمِهِ تعالى، كذلك يستفيدُ اللَّيْبِبُ البصيرُ الخبيرُ من حالِ
 إتقانِ المصنوعِ، كَيْفِيَّةً و كَمِّيَّةً علمِ الصَّانِعِ [١١ ر] كَثْرَةً^{١١} و قُدْرَةً و قُوَّةً^{١١} بل كثير^{١٢} من صفاته
 خصوصيةً. و بهذا الذي قرَّرتُه^{١٣}، تندفع^{١٤} شبهةٌ قويةٌ يردُّ على المتكلمين في استدلالهم بإتقانِ
 العالمِ على علمه تعالى³¹. فإنه يردُّ عليهم أنه لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ العالمُ^{١٥} فعلٌ ممكنٌ عالمٌ، فلم
 يلزمُ علمُ الواجبِ تعالى. و ليس في كلامِ المتكلمين ما يفيدُ جواباً. و أنت إذا تأملتُ بما قرَّرتُه،
 تجذُّه صواباً.

توضيحُ هذا و تفصيلُهُ أنه تعالى صوَّرَ صورةَ الإنسان بهذا الأعضاء و البُنيانِ لِمَنَافِعَ لا يكادُ^{١٦}
 يُحصي^{١٧} و كثيرها بل أكثرها، لها ارتباطاتٌ شتى في منافعها بكثيرٍ مما في الأرض و السماء.
 فليدِّدِ التَّشَابُهَ^{١٨} و التَّعَانُقَ بينها بمنافعها، يكونُ كلهاً فعلٌ فاعلٌ واحدٌ، بشهادة العقل و إفادة

١. د: الاستناد الى.

٢. ملاصدرا نیز همین مطلب را به غزالی نسبت داده می گوید: قال بعض من سبق الغزالي: أن هذه الأفعال
 أفعال المصوِّرة و ما يجري مجراها مما يُنسَبُ الى القوة النَّبَاتِيَّةِ، صادرةٌ عن الملائكة. الأسفار الاربعة، ١٠٨/٨،

٣. الف: شيعه.

فصلٌ في تحقيب الكلام في القوة المصوِّرة

٤. ت: اكثر.

٥. د: استبعد.

٦. د: المنافع.

٧. د: الكبير.

٨. د: كثر.

٩. الف: كثيرة.

١٠. د: للعالم.

١١. ت: و قدرته قوة.

١٢. الف: قدرته.

١٣. د: لا يحصى.

١٤. د: يكاد.

١٥. د: لا يحصى.

١٦. التَّعَانُقُ و التَّعَانُقُ: بيوستگي و همبستگي.

النقل³². فَإِنَّ لِلْأُمُورِ^١ الْمُرْتَبَةَ^٢ الْمُنَاسِبَةَ الْمُتَعَانِقَةَ، الْمُرْتَبَةَ^٣ عَلَى تَعَانِقِهَا فَوَائِدٌ لَا يَكُونُ إِلَّا فِعْلٌ فَاعِلِيٌّ وَاحِدٌ ثُمَّ إِنَّ الْإِلَهَ وَاحِدٌ وَغَيْرُهُ فَعْلُهُ وَفَاعِلُ هَذِهِ الْأَفْعَالِ وَصَانِعُهَا وَمَصَوِّرُ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَمُدَبِّرُهَا بِمَا فِيهَا، عَلَى مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ، عَالِمٌ بَصِيرٌ مَرِيدٌ قَدِيرٌ خَبِيرٌ. وَبِهَذَا يُعَلِّمُ أَنَّ تَعَالَى عَالِمٌ بَصِيرٌ مَرِيدٌ قَدِيرٌ خَبِيرٌ. فَإِنَّهُ إِنْ^٤ كَانَ غَيْرَهُ، كَانَ مَخْلُوقًا لَهُ وَخَالِقٌ مِثْلَ هَذَا الْعَالِمِ الْقَادِرِ، أَعْلَمُ وَأَقْدَرُ مِنْهُ بِشَهَادَةِ الْفِطْرَةِ وَحُكْمِ الْفِطْنَةِ هَذَا.

وَتُرْجَعُ إِلَى الْمَقْصُودِ الْمَعْقُودِ لَهُ الْكَلَامُ فِي الْمَرَامِ. فَأَقُولُ:^٥ أَهْلُ الْعِرْفَانِ عِنْدَ النَّظَرِ فِي صُورَةٍ [١١ پ] الْإِنْسَانِ، يَبْصُرُ وَيَعْلَمُ وَيَرَى أَنَّ هَذَا التَّصْوِيرَ مَا ظَهَرَ إِلَّا مِنَ الْمَصَوِّرِ الْقَدِيرِ الْحَكِيمِ الْخَبِيرِ.

هر كه بيند جان من، داند كه اينها كار كيست؟^٧

تبصرة:

مَنْ تَصَوَّرَ الْمُصَوَّرَةَ، عَرَفَ مَصَوِّرَهَا وَتَصَوَّرَ أَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ تَصْوِيرَهَا صُورَةً بِصُورَةٍ تَصَوَّرُ.
تَذْكَرَةُ:

رَوَى الْأَخْبَارُ الْإِنْسَانِ^٨ فِي الْأَخْبَارِ عِنْدَ الْإِنْسَانِ عَنِ الْأَخْبَارِ^٩ سِنْدِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ: خَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ^{٣٣} فِي أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ عَدِيدَةٍ مُسْتَفِضَةٍ^{٣٤} مَعْنَى.
تَبْصِرَةُ:

المشهور عند الجمهور أن لكل حادث مركب خمسة مبادئ: العدم؛ و الفاعل؛ و النائية؛ و الصورة؛ و المادة.^{١١} و لا يخفى على من فهم المرام و أدرك الكلام، كيفية استفادة مبادئ الإنسان من الآية. فإنه يستفاد من قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنْ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً

→

شَيْئاً: شبكت أصابعي بعضها في بعض. و اشتبكت النجوم إذا تداخلت و اتصل بعضها ببعض. العين: ١٥ / ٢٤٤.

- التعاقب: المعانقة. يقال فى المودة لسان العرب. ١٥/٢٧٢. ١. د: الأمور.
٢. ت: المرتبة. ٣. ت: المرتبة. ٤. د: إذا.
٥. ت، د: + إن. ٦. الف، ت: سورة.
٧. د: + من نبي گويم نو كردي چا كه در جان من
٨. ت: الأخبار الأختيار.
٩. ت، د: + سيد المختار.

١٠. ابن سينا: فنقول بالجملة أن لكل حادث بعد ما لم يكن، فله لا محالة مادة... و أن مادة الجسمانية إنما تقوم بالفعل عند وجود الصورة... العلة و المعلول، فأنهما أيضاً من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود و العلة كما سمعت صورة و عنصر و فاعل و غاية... الهيات الشفاء، صص ١٨١ و ٨٥ و ٢٥٧.

مَذْكُورًا». العدمُ السَّابِقُ الَّذِي عُدَّ مِنْ مَبَادِي الْخَمْسَةِ. و من قوله^١: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا». ٢ سائر الأربعة. فَإِنَّهُ يُسْتَفَادُ مِنْ إِنَّا خَلَقْنَا الْفَاعِلُ وَهُوَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ؛ وَ مِنْ لَفْظِ الْخَلْقِ، أَنَّ لَهُ مَادَّةً؛ وَ مِنْ قَوْلِهِ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ، الْمَادَّةُ الْمَخْصُوصَةُ؛ وَ مِنْ قَوْلِهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، الصُّورَةُ. فَإِنَّهُمَا تَابِعَانِ لَهَا لِأَزْمَانٍ، لَا يَخْضُلَانِ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا بَعْدَ تَصَوُّرِ الْمَادَّةِ [١٢ ر] بِالصُّورَةِ^٣ وَ فِي تَخْصِيصِهِمَا^٤ مِنْ سَائِرِ الْقُوَى فَائِدَةٌ سَنَشِيرُ إِلَيْهَا.^٥ وَ فِي إِعَادَةِ الْإِنْسَانِ زِيَادَةَ إِفَادَةٍ لَا يَخْفَى عَلَى ذَوِي الْعِرْفَانِ وَ الْوُجِدَانِ. وَ مِمَّا قَرَّرْنَاهُ^٦ وَ حَرَّرْنَاهُ،^٧ يَسْمَعُ وَ يَبْصُرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، أَنَّ السَّمِيعَ^٨ الْبَصِيرَ كَيْفَ يَلَانِمُ الْإِهْتِدَاءَ وَ الْإِبْتِلَاءَ.^٩ وَ عَلَى هَذَا لَا يَخْفَى نُكْتُ^{١٠} شَتَّى حَيْثُ مَا عَطِفُ بِالْفَاءِ.

وَ السَّبِيلُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا»، هُوَ السَّبِيلُ إِلَى تَكْمِيلِهِ. وَ بِهِ يَتَوَصَّلُ إِلَى السَّعَادَةِ الْقُصْوَى وَ الْجَنَّةِ الْعُلْيَا. وَ هِدَايَتُهُ، دَلَالَتُهُ عَلَى^{١١} مَا يَتَوَصَّلُ إِلَى ذَلِكَ.

المشرق الثالث:

تفسير الآيتين الثالثة والرابعة، بيان أقوال المفسرين في معاني الهداية و الشكر و الكفر و كيفية الوعد الإلهي - درجات الشقاوة و السعادة
الشُّكْرُ، صَرَفٌ مَا أُعْطَاهُ تَعَالَى فِيمَا خَلَقَ لِأَجَلِهِ. وَ الْكُفْرَانُ، يُقَابَلُهُ وَ مِنْهُ الْكُفُورُ الْمَقَابِلُ لِلشُّكُورِ. وَ وَقَعَ هُنَا، مَقَابِلًا لِلشَّاكِرِ اعْتِبَارًا لِقَلَّةِ الشُّكُورِ.^{١٢} قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ». ١٤ هَذَا مَا سَنَحَ لِي فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَاتِ. وَ خِلَاصَةٌ مَا عَثَرْتُ عَلَيْهِ مِنْ تَفَاسِيرِ الْمَفْسِرِينَ:

أَنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ مِنْ أَمْشَاجٍ، لَا يَلْبَغُ بِلِ الْإِبْتِلَاءِ وَ الْإِهْتِدَانِ. ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ أُعْطَاهُ مَا يَصِحُّ مِنْهُ

١. د: + تعالى. ٢. د: + تعالى.

٣. الف: بالصورة.

٤. الف: تخصصهما.

٥. ع المشرق الثالث: أنه أعطاه ما يصح منه الابتلاء و هو السمع و البصر، البذان هما أشرف الحواس.

٦. د: حينئذ. ٧. د: ت: قررنا.

٨. د، ت: حررنا.

٩. د: + و. ١٠. ت: + و الابتداء.

١١. ت: در حاشية: + و التنوع يجوز أن يكون لأجل الابتداء و لأجل الإبتلاء و لأجل الإهتداء. فالنكت باعتبار هذا فتأمل هذا. ١٢. د: إلى.

١٣. قرطبي: اینکه بین شکور و کفور جمع نکرده به اعتبار این است که مبالغه در شکر وجود ندارد. زیرا شکر خداوند به دلیل بیشماري نعمتش، هرگز بتامه نخواهد بود و به همین علت نیز ناسیاسی آدمی بسیار است.

الجامع لأحكام القرآن، ١٢٢/١٩ و نیز النکت و العیون، الماوردی، ٣٩٣/٤.

١٤. سبأ: ١٣

الإبتلاء وهو السَّمْعُ والبصرُ، اللذان هما أشرفُ الحواسِّ ولهذا حُصِّيا بالذكر. وفيه إشارةٌ بأنَّ الحواسَّ السَّليمةَ، أسبابُ كُلِّيةٍ لحصول الكمالاتِ النَّفسيةِ.^١ فَمَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ عِلْمًا. وقيل في الآيةِ تقديمٌ وتأخيرٌ. ونبَّئْهُ معناه: لِنَبِّئْهُ. والمعنى: فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا [١٢] ب [لِنَبِّئْهُ].^٢

وأقول: على تقدير ما اعتبروه، لا حاجة إلى تكلفٍ ارتكبه. بل الكلامُ تمامٌ، حَسَنُ النَّظامِ، جَيِّدُ الإبتِظامِ بدونِه، كما لا يخفى.

ثم إنَّه^٥ أخيرٌ أنه بعد أن ركبَه وأعطاه الحواسَّ الظَّاهرةَ والباطنةَ، أوضحَ له بوساطةِ أن أتاه العقلَ السَّليمَ، سبيلَ الهدى والضَّلالِ. فقله: إما شاكراً وإما كفوراً، حالاً من فعلٍ هَدَيْتُنَا أَى: ^٦ مَكَّنَّا أَوْ قَدَّرْنَا فِي هَاتَيْنِ الْحَالَتَيْنِ. فعلى هذا، تقديرُه: هَدَيْتُنَا السَّبِيلَ فَيَكُونُ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا، وفيه جهةُ الوعيدِ. أَى: فَإِنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَإِنْ شَاءَ فَلْيَشْكُرْ. ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلِيلًا^٨ وَأَعْلَالَ^٩ وَسَعِيرًا﴾، وللشَّاكرِ كذا. ويجوز بعد تقدير أن يكونا حالَّين عن السَّبيلِ،^٩ على الإسناد المجازي، لأنَّ وصفَ السَّبيلِ بالشُّكْرِ والكُفْرِ مجازٌ.^{١٠} هذه الأفاويلُ يناسبُ أصولَ المعتزلة. وأما الذي اختاره الفراءُ وهو يُطابقُ لمذهب أهلِ الشُّنَّةِ^{١١} أن: ﴿إمَّا^{١٢}﴾ في هذه الآيةِ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا مُرَجُومًا لِمَا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾^{١٣} والمعنى: هَدَيْتُنَا السَّبِيلَ ثُمَّ جَعَلْتُنَا تَارَةً شَاكِرًا وَتَارَةً كَفُورًا. والمرادُ بالشُّكْرِ: الإقرارُ باللَّهِ وبالكَفْرانِ^{١٤} إنكارُه، حتَّى لا

١. التفسير الكبير، فخر رازی، ٣٣٧/٣٥، غرائب القرآن و رغائب الفرقان. نيشابوری، ٤٠٩/٦؛ البحر المحيط. ابن كثير، ٣٩٤/٨. ت: فقد فقد

٣. فراء: والمعنى سميعاً بصيراً لِنَبِّئْهُ، فهذه مقدّمةٌ معناها التأخير معاني القرآن. ٢١٤/٣ و نیز زاد المسیر: ابن الجوزی، ٤٢٨/٨؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، الخازن، ٣٧٧/٤؛ الذکة و العیون. الماوردی، ٣٩١/٤؛ تفسیر الوسیط، الواحیدی، ٣٩٨/٤؛ الجامع لأحكام القرآن، قرطبی، ١٢٢/١٩.

٤. مؤلف در این رأی، با مفسرین متقدمی چون بیضاوی، زمخشری و فخر رازی هم نظر است. فخر رازی: القول الثانی، أنه لا حاجة الى هذه التغبیر، والمعنى انا خلقناه من هذه الأمشاج، لا للعبث بل للإبتلاء و الإمتحان التفسیر الكبير، ٢٣٧ / ٣٥.

بیضاوی: فجعلناه سميعاً بصيراً، فهو كالمسبب عن الإبتلاء و لذلك عطف بالفاء على الفعل المقيد به. انوار التنزیل، ٥٢٤ / ٢.

زمخشری: و قيل: هو في تقدير التأخير. و هو من التعسف. الكشاف، ٤٦٦/٤.

٥. ت: أنه. ٦. الف: الى. ٧. د و ش: و.

٨. ش: ت: در حاشیه: + سلاسل: جمع سلسله، الواحد منها سبعین ذراعاً. و أغللاً جمع عُلٌّ و هو القيد الذي يجمع الیدین و العنق. ٩. ش: + و.

١٠. ش: د: افزوده و: ت: أو.

١١. الكشاف، ٦٦٦/٢؛ البحر المحيط، ٣٩٤ / ٨.

١٢. منظور از مذهب اهل سنت، مذهب أشاعره و در كل قائلین به جیر است. معانی القرآن، فراء، ٢١٤/٣؛ زاد المسیر، ابن الجوزی، ٤٢٨/٨؛ البحر المحيط، ابو حیان، ٣٨٥/٨؛ مدارك التنزیل و حقائق التأویل، نسفی، ٤٦٦/٤؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نیشابوری، ٤١٢/٦ - ٤١١.

١٣. الف، ش: ما.

١٤. ش: بالكفر. ١٥٦: توبه.

يكون بين الفريقين واسطة^۱ و يجوز أن يكون المراد بالشاكر، المطيع، و بأهل الكفران، كل من سواه. سواء كان كافراً [۱۳ ر] أو عاصياً و هو الفاسق.

ثم^۲ من قرأ سلاسلًا، بالتونين، صرّفه^۳. قال الأخفش: سيعنا من العزب صرّف ما لا يتصرف و هذه لغة الشعراء حيث اضطروا عليه في الشعر. فعجزت ألسنتهم على ذلك الشر أيضاً^۴. و قيل: مختص بهذا الجموع لأنها أشبهت^۵ الأحاد.

و الاعتداد^۶: الإعداد و التسلسل: للأزجل و الأغلال: للأبدى و التسعير: لأجل العذاب. و الأبرار في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ﴾: جمع برّ أو بارّ^۷. ﴿مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾: من إناء فيه الشراب^۸.

قال ابن عباس و مقاتل^۹: هو الخمر نفسها و المزاج ما يُمزج، و الكافور اسم عين في الجنة، ماءها في تياض الكافور و رائحته و بزده، و لكن لا يكون فيه طعم الكافور و لا مَصْرُوثُهُ^{۱۰}. و المضاف مخذوف، أى: ماء الكافور. و الحاصل: أن الشراب يكون مزوجاً^{۱۱} بماء هذا العين. و قيل: كان زائداً^{۱۲}. و الأظهر أنها مقيدة، لكنها مسلوب الدلالة على المعنى^{۱۳} كقوله تعالى: ﴿وكان الله عليمًا حكيمًا﴾^{۱۴}.

و عن قتادة: يُمزج بالكافور و يُختم بالمسك^{۱۵}. و قيل: يُخلق فيه رائحة الكافور و تياضه و

۱. ابن سخن. بیان ایده خوارج است. همچنانکه فخر رازی نیز در این خصوص می نویسد: و اعلم أن الخوارج احتجوا بهذه الآية على أنه لا واسطة بين المطيع و الكافر، لأن الشاكر هو المطيع و الكفور هو الكافر. و الله تعالى نفى الواسطة. التفسير الكبير، ۳/۲۳۹. د: و.

۲. نافع، کسائی، ابوبکر از عاصم و أعمش، در حالت وصل سلاسلًا با تنون و در حالت وقف سلاسلًا الف مبدل از تنون قرائت کرده اند. زمخشری می گوید: یکی از وجوه این قرائت این است که صاحب قرائت از جمله کسانی است که به زبان شعر خو گرفته و به صرف غیر منصرف ممارست دارد.

الکشاف، ۴/۶۶۷ و انوار التنزيل و اسرار التأويل، البيضاوي، ۲/۵۲۵ و مجمع البيان، الطبرسي، ۱۰ - ۹/۶۶۷ و كشف الأسرار و عدة الأبرار، ميبدي، ۱۰/۳۱۸ و اتحاف فضلاء البشر، ۲۸۴ و ۲۲۹ و الشرفى القرات العشر، ابن الجزرى، ۲/۳۹۴ و معانى القرآن، الفراء، ۳/۲۱۴. د: أيضاً.

۵. ش: اشتبهنا. د: + و.

۷. انوار التنزيل، البيضاوي، ۲/۵۲۵: روح المعاني، الآلوسى. ۲۹/۱۵۳: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ۱۹/۱۲۵؛ الكشاف، الزمخشري، ۴/۶۶۷.

۸. انوار التنزيل، البيضاوي، ۲/۵۲۵: روح المعاني، الآلوسى. ۲۹/۱۵۳: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ۱۹/۱۲۵؛ الكشاف، الزمخشري، ۴/۶۶۷. ۹. الف: مقابل.

۱۰. صحيفة على بن ابي طالب، ابن عباس، ۱۰، التفسير الكبير، ۳/۲۴۰، لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، ۴/۳۷۷، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶/۴۱۱ الجامع لأحكام القرآن، ۹/۶۹۱۶، الوسيط، ۴/۴۰۰، معالم التنزيل:

۴/۴۲۷. ۱۱. ش: خمّر و جاء. ۱۲. الجامع لأحكام القرآن، ۱۹/۱۲۶.

۱۳. ظ: مسلوب الدلالة على المضى.

۱۴. نساء: ۱۷، ۹۲، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۷۰، فتح: ۴. غرائب القرآن، ۶/۴۱۱.

۱۵. الجامع لأحكام القرآن، ۱۹/۱۲۵.

بُرُودَهُ فَكَأَنَّهُا مُرَجَّتْ بِالْكَافُورِ.

قال جاز الله: قوله عيناً، على هذين القولين بدل من محل الكأس على تقدير حذف مضاف. فكأنه قال: يشربون خمراً^۱ خمراً عين. أو نصبت [۱۳ ب] على الاختصاص.^۲
ولا خلاف بين العلماء أن عباد الله في قوله^۳: يشرب بها عباد الله مختص بالمؤمنين الأبرار، فعلب على ظنهم أن العباد المضاف إلى اسم الله سبحانه، مخصوص في اصطلاح القرآن بالأخيار. وعلى هذا^۴ يشق استدلال المعتزلة بقوله: ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾. وإنما قال أولاً يشربون من كأس و آخراً يشرب بها،^۷ لأن الكأس مبدأ شربهم.
و أما العين، فإنما يمزجون بها شربهم. فالباء بمعنى مع. مثل شرب الماء بالعسل.^۸
يُفَجِّرُونَهَا: يُخْرِجُونَهَا حَيْثُ شَاؤُوا مِنْ مَنَازِلِهِمْ. تَفْجِيرًا: تَشْيِئًا.^۹

هذا تمام^{۱۰} كلام المفسرين على ما عثرت عليه. و الذي يُستفاد من فوائدهم، أنهم^{۱۱} حَمَلُوا السَّلَاسِلَ و الأَغْلَالَ عَلَى الْجِسْمَاتِيَّاتِ مِنَ الْقِيُودِ، الَّتِي تَكُونُ فِي الْأَبْدَانِ. فَالسَّلَاسِلُ، لِلْأَعْنَاقِ^{۱۲} و الأَيْدِي و الأَرْجُلِ و قد يكون من الحديد. و الأَغْلَالُ لِلْأَعْنَاقِ، و السَّعِيرُ لِلْبَدَنِ كُلِّهِ.

و أقول: هذه في الأبدان ظاهرة، و ظاهر النص عليها واردة، إلا أنه مع وقوع هذه، و هي تغذيات بدنية، يمكن أن تُجَعَلَ كناية عن تعذبات آخر نفسانية.

فأقول: الكافر، مُقَابِلًا لِلشَّاکِرِ كَمَا أَشْرَفَتْ إِلَيْهِ. فَهُوَ الَّذِي لَمْ يَصْرِفْ جَمِيعَ مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى، مِنَ الْمِنِّحِ و العَطَايَا، كَالْآلَاتِ و الْقُوَى فِي الْأُمُورِ الَّتِي خُلِقَتْ^{۱۳} لِأَجْلِهَا.^{۱۴} [۱۴ ر] و ذلك لتقصير لا لقصور. فإن القاصر الغير القادر، غير مكلف فلا يكون كافراً. بل الكافر حقيقة، هو الذي صرف

۱. د: خمرة.

۲. الكشاف، ۴/ ۶۶۸.

۳. ت و ش: قوله.

۴. د: على هذا.

۵. زمر: ۷.

فخر رازی: آیه ﴿ يشرب بها عباد الله ﴾ عام است و حکایت از این دارد که همه عباد الله از آن چشمه می نوشند، اما قطعاً کفار را از آن بهره ای نیست. و لذا لفظ عباد الله تنها مؤمنین را سزاوار است. و اینجاست که روشن می شود، آیه ﴿ و لا یرضی لعباده الکفر ﴾ کفار را شامل نمی شود. بلکه به مؤمنین اختصاص خواهد داشت. و بدین ترتیب تقدیر آیه چنین است: لا یرضی لعباده المؤمنین الکفر. و این تقدیر بر این دلالت ندارد که کفر کافر، خواست و اراده الهی نیست رد قول معتزله. التفسیر الکبیر، ۳۰/ ۲۴۱.

۶. الف: و آخر.

۷. الف: ش: یشر بها.

۸. الکشاف، زمخشری، ۴/ ۶۶۸، التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۴۱.

۹. همه عباراتی که مؤلف، تحت عنوان کلام دیگر مفسرین بیان داشته است تنها با اندکی تفاوت، همان عبارات نیشابوری است در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶/ ۴۱۲ - ۴۱۱.

۱۰. الف: تمام.

۱۱. الف: أنهم.

۱۲. د: للأعیان.

۱۳. د: خلق.

۱۴. ابن عربی: الکافرین هم المحتجبین بالنعم. تفسیر ابن عربی، ۲/ ۳۶۰.

قواه فيما لم يُخلَقْ لأجله، ثبت فيه علومٌ باطلَةٌ وعقائدٌ فاسدةٌ، ورسَخَ فيه^١ ملكاتٌ غيرُ ملكيَّةٍ و اخلاقٌ^٢ ذميمةٌ^٣ رديَّةٌ،^٤ وهى من المَعِدَاتِ عَنِ^٥ السَّعَادَاتِ، المَعِدَاتِ لِلسُّقَاوَةِ، وفيه إعدادٌ للسَّلاسلِ و الأغلالِ و السَّعِيرِ، كما لا يَخْفَى. فَأَيْهَا مَوْجِبَةٌ لَتَعَلُّقَاتٍ بِالْفَاسِدَاتِ و اشتغالاتٍ^٦ و تَشَعِيرَاتٍ لِنيرانِ^٧ الأشواقِ، و احتراقاتٍ^٨ بآلامِ الفِرَاقِ. فَالنُّفُوسُ الجَاهِلَةُ الكَافِرَةُ فى النَّشْأَةِ الآخِرَةِ مُعْرَضَةٌ^٩ أَوْ غَافِلَةٌ عَمَّا يَنْفَعُهُ،^{١٠} غَيْرُ طَالِبَةٍ لَهُ، طَالِبَةٌ لِمَا لَا يُمْكِنُ الوُصُولُ إِلَيْهِ و الحِصُولُ لَدَيْهِ. فَهِيَ مُسَلَّسَةٌ^{١١} مَقْهُورَةٌ مَغْلُوبَةٌ^{١٢} مَسْغُورَةٌ. فَالسَّلاسلُ: كِنَايَةٌ عَنِ التَّعَلُّقَاتِ المَوْجِبَةِ لِإِنْجَذَابِ النَّفْسِ إِلَى الدَّنِّيَّاتِ البَدَنِيَّةِ^{١٣} و التَّقْيِيدِ بِهَا. و الأغلالُ: كِنَايَةٌ عَمَّا يَمْنَعُهَا مِنَ التَّوَجُّهِ إِلَى المَلَأَدِ^{١٤} و المَنَافِعِ العَقْلِيَّةِ. و السَّعِيرُ: عَنِ «نَارِ اللَّهِ المَوْقَدَةِ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الأَفْتَدَةِ»^{١٥}. و لَعَلَّ التَّكْتَةَ فى تَقْدِيمِ السَّلاسلِ، ثُمَّ الأَغلالِ ثُمَّ النَّارِ^{١٦}، أَنَّ المَوْدَّبَ اللَّطِيفَ الحَادِقَ،^{١٧} يَقْدِمُ^{١٨} الأَسْهَلَ فَالأَسْهَلَ حَتَّى يَخْتِمَ بِالأَشَدِّ، لِيَكُونَ ذَلِكَ أَرْوَغَ لِلنُّفُوسِ الجَاهِلِيَّةِ. فَإِنَّ تِلْكَ النَّفُوسَ الَّتِي فِيهَا قَسَاوَةٌ^{١٩} الجَهْلِ، إِذَا ذُكِرَتْ [١٤ ب] عَلَيْهَا السَّلاسلُ، يُفِيدُهَا^{٢٠} حَوْفًا. فَإِذَا أُزِدَتْ بِذِكْرِ الأَغلالِ، إِزْدَادَاتٍ^{٢١} خَوْفًا وَ هَيْبَةً. فَإِذَا خُتِمَ الذِّكْرُ بِالنَّارِ المَسْغُورَةِ، فَأَيْهَا تَكُونُ فى غَايَةِ الخَوْفِ. وَ هَذَا مَفْهُومٌ ظَاهِرٌ بِحَسَبِ العُرْفِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ قُدِّمَ الأَشَدُّ. فَإِنَّ ذِكْرَ السَّعِيرِ فى أَوَّلِ التَّحْذِيرِ، إِنْ افَادَ

١. ت و ش: فيه.
٢. ش: الأخلاق.
٣. الف: ذميمة.
٤. ذميم، مذموم، أذمه؛ وجده ذمياً مذموماً. لسان العرب، ١٢/٢٢٠.
٥. رذى، الرذى: الهالك والرذى: الهالك همان، ١٤/٣١٦.
٦. ش و د: اشتغالات.
٧. ش: النيران.
٨. النيران و الأنوار: جمعُ النور، أَيَا كَانَ و قِيلَ هُوَ شُعَاعُهُ و سَطْوَعُهُ. لسان العرب، ٥/٢٤٠ و ٢٤٠ مؤنثُ النَّورِ و الجمعُ: نيرانٌ مجمع البحرين، ٣/٥٥٥.
٩. مُعْرَضٌ: رويگردان، مانع. الإعراضُ عَنِ الشَّيْءِ: الصَّدُّ عَنْهُ. لسان العرب، ٧/١٨٢ مثل: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ طه: ١٢٤.
١٠. الشَّلْبِيلَةُ: زنجير. المُسَلَّسِلُ: متصلٌ ببعضه ببعض همان، ١١/٣٤٥.
١١. د: مسلوقة.
١٢. الف: الذنية.
١٣. الف: الذنية.
١٤. المَلَأَدُ: جمعٌ مَلَدٌ وَ هُوَ مَوْضِعُ اللَّذَّةِ هَمَان، ٣/٥٠٧.
١٥. الهَمْزَةُ: ٧ و ٦.
١٦. د: ساقط است.
١٧. د: الحاذق.
١٨. ش: تقدم.
١٩. ش: فسادة.
٢٠. ش: تفيدها.
٢١. أُرْدِفَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ: أُنْبِعَهُ عَلَيْهِ. لسان العرب، ٩/١١٥؛ مَا تَبَعَ شَيْئًا فَهُوَ رَدِفُهُ. العين، ٨/٢٣.

النفس إنزجاراً، ففى الباقيين لا يستفيد^١ شيئاً، بل رُبما^٢ ينهل عليها بسبب ذكرها، ما تؤعدت^٣ به، اذا عرفت ذلك، فلنبحث عن حقيقة العذاب والتعذيب على هذه الطريقة.

فتقول: إن النفوس الجاهلة التى كَفَرَتْ بأنعم الله، بسبب مجاوزة الأبدان، مَتَمَكَّنْ فيها ملكات رَدِيَّة، بحسب قُوَّتِهَا النَّظَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَهَيَاتٌ^٤ مُنَافِيَةٌ لِكَمَا لَاتَهَا، فاذا فارقت الأبدان، أدركت^٥ الآلامَ الحاصلة بسبب تلك الهَيَاتِ الرَّدِيَّةِ. فَيَمَكَّنْ فيها^٦ شوق ما فارقتَه فلم يَقْدِرْ عليه، وكانت عديمة^٧ الوسيلة إلى مَبْدِئِهَا،^٨ فلا يصل إليه.

و مثل ذلك بعضو يمكَّنْ فيه الألم، إلا أنه حصل ما يعوقه عن إدراك ذلك الألم، بأن صار حَدْرًا. فاذا زال العائق،^٩ حَصَلَ الألم، فتبقى، حينئذ^{١١} تلك النفوس مقيدةً بسلاسل^{١٢} علايق الأبدان، مغلولة بأغلال الهَيَاتِ الرَّدِيَّةِ الممتكنة فيها، متنكسة^{١٣} فى كُرب^{١٤} سَعِيرِ الأَشْوَاقِ، مُخْتَرَقَةً^{١٥} بنار ألم الفراق، «خالدين فيها ما دامت السموات والأرض...»^{١٦} [١٥ ر] و كانت قد نادها منادى الحق، فتغافلت و غوت. فحلَّ عليها غَضَبُ الحق،^{١٧} فهؤلاء هم الأشقياء،

١. د: لا تفيد. ٢. ش: بهما؛ ت: أيهما. ٣. د: ما لو توقدت.
٤. ظ: هيئات. ٥. ش: و دكن. ٦. ش: ساقط است.
٧. الف: عدية.

- عديم: فاقد. العُذْمُ و العَدَمُ: فقدان الشيء و ذهابه و غلب على فقد المال و قلته. رجلٌ عديمٌ: لا مال له. و قد عدم ماله و فقد و ذهب عنه لسان العرب، ٣٩٦/١٢، العين، ٥٦/٢.
٨. ش: مبدأها؛ ظ: مبدأها.
٩. الحَدْرُ: إمدلالٌ يعنى الأعضاء: الرَّجْلُ و اليَدُ و الجسد. الإمدلال: الإسترخاء و الفتور
الحَدْرُ: الكسل و الفتور سستى و ناتوانى لسان العرب، ٢٣٢/٤، العين، ٢٣٩/٤
١٠. ش: العابق. ١١. ش: فى.
١٢. د: لسلاسل.
١٣. ش: متنكب؛ المتنكسة: واژگون.
النَّكْسُ فى الأشياء: يرجع الى قلب الشيء و رده و جعل أعلاه أسفله و مقدّمه مؤخّره. سرازير كردن. لسان العرب، ٢٤١/٦.

١٤. الكُورِيَّة: الغم الذى يأخذ بالنفس و كذلك الكُورُ و الجمع: كُورٌ كُورَةٌ و عُورٌ. العين، ١٥٩/٢.
الكُورُ: الحُورن الذى يأخذ بانفس، و جمعه كُروب. لسان العرب ٧١١/١.

١٥. ش: محرفة.

١٦. هود: ١٥٧.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَفُّوا ففى النار لهم فيها زفيرٌ و شهيقٌ﴾^{١٧} خالدين فيها، مادامت السموات و الارض الآ ماشاء ربك إن ربك فعّال لما يريد ﴿١٧﴾

١٧. مشابه اين وصف، توصيفى است كه "ملاصدرا" درباره دسته دوم اشقياء، يعنى منافقين ذكر کرده است، وى در خصوص ايشان مى نويسد: قد نادها منادى الحق فتغافلت و غوت و اعرضت و جحدت. فحلَّ عليها

سَلَيْتَ قَوَاهِمَ فَصَارُوا فِي ظُلْمَةِ الْهَيْوَلَى ﴿صَمٌّ بِكُمْ عَمِي فِهِمْ لَا يَرَجِعُونَ﴾^۱. و قيل فيها: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ^۲ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ قال رَبُّ لِمَا حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيراً قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ^۳ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى^۴ وَ مِنْ أَعْظَمِ آلَامِهِمْ: ﴿إِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ عَن رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ﴾^۵. ﴿يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللَّهِ^۶ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ. قَالُوا رَبُّنَا أَمْتُنَا^۷ ائْتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ائْتَيْنِ، فَاغْتَرَفْنَا بَدُنُونَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾^۹.

فالموت الأول،^{۱۰} هو موت الجهل و الحيوۃ الأولى، هي الوجود عن العدم. و الموت الثاني، هو مفارقة الأبدان. و الحيوۃ الثانية،^{۱۱} الشؤز. فأحسن^{۱۲} بهذا الوعيد الذي يزعم من^{۱۳} ظاهره فرايض^{۱۴} الجاهلين، و تقشعرو من باطنه جلود السالكين المحققين.

و اعلم أنك لما^{۱۵} فهمت حقيقة^{۱۶} الشقاوة،^{۱۷} فينبغي أيضاً^{۱۸} أن تفهم أن النفوس فيها على مراتب، و ذلك لأن نقصان النفس يكون لا محالة بسبب فقد كمالها، ثم فقد كمالها، إنما يكون لعدم الاستعداد^{۱۹} له، فعدم الاستعداد إما أن يكون لإمر وجودي أو عدمي. الأول كوجود الأمور المضادة [ب] لكمالها: إما راسخة أو غير راسخة و الثاني، لئقصان^{۲۰} غريزة العقل. و هذه

→ غضب الحق و قيل فيها من أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى قال..... الاسفار الاربعة: ۱۳۱/۹، (فصل في الأتقياء التي بازاء السعادة الحقيقية)

۳. ش و ت: أتیک.

۲. بقره: ۱۸.

۱. بقره: ۱۸.

۴. طه: ۱۲۶ - ۱۲۴ ترجمه: هرکس که از یاد من اعراض کند، زندگیش تنگ شود و در روز قیامت نابینا محسورش سازیم. گوید: ای پروردگار من، چرا مرا نابینا محسورش کردی و حال آنکه من بینا بودم؟ گوید: همچنانکه تو آیات ما را فراموش می کردی، امروز خود فراموش گشته ای.

۶. د: + و.

۵. مطفنین: ۱۵ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ عَن رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ﴾.

۷. ش و ت: در حاشیه +: أي مقْتِ اللَّهِ إِيَّاكُمْ، يَرِيدُ أَنْ غَضِبَهُ وَ سَخَطَهُ أَكْبَرُ مِنْ غَضَبِكُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ: أَي أَعْظَمَ بُغْضًا.

۸. ش و ت: در حاشیه + الموت الاول، النطفة و الموت الثاني، عند انقضاء الأجل و الحيوۃ الأولى، في الدنيا و الثانية، في القبور. و قيل: الموت الاول في الدنيا و الثاني في القبر بعد الإحياء لسؤال المَلِكِ و الحيوۃ الأولى في الدنيا و الثانية في القبر.

۹. غافر: ۱۰ و ۱۱ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتِ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ...﴾

۱۲. د: فَأَحْسِن.

۱۱. + هو.

۱۰. الف: الأولى.

۱۵. الف: لَمَّا.

۱۴. الف: فرايض، ط: فرائض.

۱۳. د: من.

۱۸. د: أيضاً.

۱۷. ش و ت: السعادة.

۱۶. الف: حمقة.

۲۰. ش: كنفصان.

۱۹. ش و ت: استعدادها.

التقدير الثالث،^١ هى اسباب نقصان. وكل منها إما أن يكون بحسب القوة النظرية أو القوة العملية، فكانت^٢ مراتب الأشقياء^٣ سبباً؛ فالأولى؛ ما^٤ يكون بحسب القوة النظرية، راسخاً و هى التى ذكرناها. وهذا القسم هو الذى يدوم به^٥ العذاب، لأنه الجهل المركب المضاد لليقين المتمكن فى جوهر النفس. و أما الثانية؛ وهى النظرية الغير الراسخة، فكاعتقادات العوام و اصحاب التقليد للباطل و الحق، فلهم عذاب يخصهم بسبب أنهم عرفوا، باكتساب ما نظري، أن لهم كمالاً،^٦ فحصل لهم شوق^٧ بحسبه، ثم لم يصلوا الى ما اشتاقوا اليه من ذلك الكمال، لتقصان اكتسابهم النظرى^٨ و قصوره عن الوصول. سواء كان قصورهم عن الوصول الى الكمال، لإشتغالهم^٩ بما يصرّف عنه؛ او يضاد طلبه مما لا يكتسب النفس هيئة راسخة؛ أو لأنهم تكاسلوا عن اقتناء^{١٠} الكمالات و أهملوها. لكن ذلك العذاب دون العذاب الأول، فهو منقطع، لكونه هيات^{١١} الحاصلة لهم بسبب الاشتغال بالمضاد أو^{١٢} الصّارف أو التكاثر، حالات غير متمكنة من نفوسهم و لا مستحكمة فيها. أو لأنها مستفادة من أفعال و أمرجة، فيزول بزوالها. و أما المرتبة الثالثة [١٦ ر] و الرابعة؛ و هما كائنان، بحسب القوة العملية، راسخاً أو غير راسخ. فالكمتسبى^{١٣} للأخلاق و الملكات الحاصلة، بسبب الغواشى^{١٤} الغربية^{١٥} من نقصان. و لهؤلاء عذاب ما، بسببها دون الأولتين. و هو أيضاً زائل،^{١٦} إما لعدم رُسوخها و إما لكونها هيات^{١٧} مستفادة^{١٨} من الأمرجة، فيزول بزوالها كما مر. و إن كان لها^{١٩} اختلاف^{٢٠} فى شدة الرداءة و ضعفها و سرعة الزوال و بطوئه، فيختلف العذاب بها^{٢١} بعد المفارقة، فى قلته و كثرتة و شدته و ضعفه، بحسب الاختلافين.

١. ظ: الثلاثة. ٢. ش: كانت. ٣. ش: الاسعاد.
 ٤. ش: إما أن. ٥. د: به. ٦. ت: + ما؛ ش: كمالاً.
 ٧. الف: شوقاً. ٨. الف: و. ٩. الف: لإستعالهم.
 ١٠. أقتنى، أتخذة لنفسه لا لبيع. العين، ٢١٧/٥ و لسان العرب، ٢٥٢/١٥.
 ١١. د: و.
 ١٢. ظ: كالمكتسبين. با توجه به اینکه در هر چهار نسخه موجود، للأخلاق ضبط شده، لذا مكتسبين غير مضاف است و دليلى برأى حذف نون وجود ندارد.
 ١٣. العشاء: الغطاء و العشاوة؛ ما غشى القلب من الطبع. العين، ٤٢٩/٤ و لسان العرب، ١٢٦/١٥.
 ١٤. ش: الغربية. ١٥. د: فى.
 ١٦. ش: + و. ١٧. ظ: هيات.
 ١٨. د: راسخة. ١٩. د: لها.
 ٢٠. د: الاخلاق. ٢١. ش: بهذا.

و أما المرتبة الخامسة و السادسة: و هما التَّقْصَانُ الحاصلان^١ عن نقصانِ غريزة العقل، بحسبِ التَّقْوَتَيْنِ أَعْنَى: التَّظْرِيَّةَ و^٢ العملية. فهى نفوسُ البُلْهِ^٣ و الصَّيْبَانِ الَّذِينَ غُلِبَتْ عَلَيْهِمْ سلامةُ الصِّدْرِ و قِلَّةُ الإِهْتِمَامِ. و هى النفوسُ الساذِجَةُ^٤ الَّتِي لَيْسَ لَهَا شَوْقٌ إِلَى كِمَالَاتِهَا^٥، بسببِ أَنَّهَا لَمْ يَعْرِفْهَا أَصْلًا. و هُوَلاءُ غَيْرُ مَعْدِبِينَ، لِأَنَّهُمْ غَيْرُ العَارِفِينَ بِكِمَالَاتِهِمْ و لا مُشْتَاتِقِينَ بِهَا.

المشرق الرابع:

تفسير الآية الخامسة، أو صاف الأبرار

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾.

أَقُولُ لَمَّا قَدَّمَ الوَعِيدَ، شرع فى بيانِ الوَعْدِ. وَ لُتَقَدَّمَ مُقَدِّمَةً فى بيانِ درجاتِ السُّعْدَاءِ. فنقولُ: إَعْلَمُ أَنَّ سَعَادَاتِ النَّفُوسِ البَشَرِيَّةِ لَيْسَتْ عَلَى نَوْعٍ وَاحِدٍ، بَلْ هِيَ عَلَى مَرَاتِبٍ مُتَفَاوِتَةٍ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الوُصُولَاتِ. فَإِنَّ فَضْلَ^٦ النَّوْعِ [١٦ ب] البَشَرِيِّ، مِنْ أَوْفَى الكِمَالِ، مِنْ جِنْسِ القُوَّةِ التَّظْرِيَّةِ، حَتَّى اسْتَعْنَى عَنِ التَّعْلِيمِ البَشَرِيِّ رَأْسًا. و أَوْفَى^٧ مَعَ ذَلِكَ نَبَاتٌ^٨ قُوَّتِهِ المُفَكَّرَةِ و اسْتِقَامَةٌ^٩ وَهَمُّهُ، مَنقَادًا تَحْتَ قَلَمِ العَقْلِ. فَلَإِيْلَتُفُ إِلَى العَالَمِ المَحْسُوسِ بِمَا فِيهِ مِنَ الأَحْوَالِ. فَيَصِيرُ العَالَمُ و مَا يَجْرَى فِيهِ مُمَثَّلًا^{١٠} فى نَفْسِهِ و مُنْقَشَّةً بِهِ، و يَكُونُ بَقُوَّتِهِ^{١١} التَّنَسُّيَّةِ أَنْ يُؤَثَّرَ فى عَالَمِ الطَّبِيعَةِ، حَتَّى يَنْتَهَى إِلَى دَرَجَةِ النَّفُوسِ السَّمَاوِيَّةِ. وَ تِلْكَ هِيَ النَّفُوسُ القُدْسِيَّةُ و أَوْلَاتُ^{١٢} المَعَارِجِ، و أَوْلَاتُكَ

١. د: - و السادسة و هما انقصانان الحاصلان

د: + الى مكان.

٢. د: - و.

٣. البُلْهِ: جماعة من رجال أبله و رجل أبله، هو الذى غلب عليه سلامة الصدر و حسن الظن بالناس لأنهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا جذق التصرف فيها و أقبلوا على آخرتهم فشغلوا أنفسهم بها. و فى الحديث: أكثر أهل الجنة البُلْهُ.

البُلْهُ: العفلة عن الشر و البلهاء من النساء: الكريمة الغريزة المغفلة. لسان العرب، ١٣/٤٧٧ و العين، ٤/٥٥ و مجمع البحرين، ٦/٣٤٣.

٤. ساذجة و ساذجة: غير بالغة.

و حجة ساذجة: غير بليغة. لسان العرب، ٢/٢٩٧ و مجمع البحرين، ٢/٣٠٩

٥. الف: الكمال. ٦. د: وصل.

٧. ش: أفى.

٨. د: نبات. ٩. الف: استعاما؛ د: استفادة ١٠. د: محو شده است.

١١. ت: لِقوته. ١٢. د: أولوا.

هم ﴿السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أولئك المقربون﴾^١ وهُم فى مَرْتَبَةِ الْأُولَى. الثانية، مرتبة من له الأمران الأولانِ دون الثالث، وهو التأثيرُ فى عالم الطبيعة. وهو مرتبة أصحاب اليمين وحتتها مراتب: فمنها مرتبة من له استعداداً طبيعياً^٢ لاستكمال قوته النظرية دون العملية؛ ومنها، مرتبة من اكتسب ذلك الإستكمال فى قوته^٣ النظرية اكتساباً تكليفياً، دون تهيو طبيعى ولا حصّة له فى أمر القوة العملية، كالحكماء الآلهيين؛ ومنها مرتبة من ليس له تهيو طبيعى ولا اكتساب تكليفى فى قوته النظرية، وله تكلف فى إصلاح الأخلاق، واكتساب الملكات الفاضلة، دون تهيو طبيعى لذلك. ويُشبه أن يكون اسم الأبرار مطلقاً، بحسب المراد على [١٧ ر] أصحاب المرتبتين الأولىين، وإن كانوا من أصحاب اليمين أيضاً. والله أعلم.

وأما أصحاب المرتبتين الأخيرتين، فهو سائر الأذكاء من الناس. فاعلم أن للمقربين البالغين فى ملكات الشريفة، لذاتاً^٤ عظيمة قد فازوا بنعيم الأبد والشورور الدائم فى حضرة جلال رب العالمين. ﴿فى مقعد صدقٍ عند مليكٍ مقتدرٍ﴾^٥، غير مُخرجين عن لذتهم،^٦ ولهم ﴿فيها ما تشتهيهُ الأنفسُ وتلذذُ الأعينُ﴾^٧، جُرداً^٨ عن عوارض الهوى، مُرداً^٩ عن مُزاحمة الشوى^{١٠}، مكحلون^{١١} بالأنوار^{١٢} الشاطعة، يُنظرون^{١٣} الى وجوههم المفارقة. والنفس يومئذ كلها وجهٌ وكلها عينٌ.

وأما أصحاب اليمين، فلهم لذاتٌ دون الوصول الى مَرْتَبَةِ السَّابِقِينَ. وقد تُخالط^{١٥} لذاتهم

١. واقعه: ١٥ و ١١ ﴿و السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أولئك المقربون﴾.
٢. ش: الطبيعى.
٣. د: بقوته.
٤. ش: لذات.
٥. قمر: ٥٥.
٦. ت و د: لذاتهم.
٧. الف، ش، ت، د: تشتهى.
٨. زخرف: ٧١ ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصُحُفٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾.
٩. الجُرد: جمع الأجرَد وهو الذى ليس على بدنه شعور.
١٠. الجُرد: فضاء لا نبات فيه. الأرض الجرداء و مكان الأجرَد العين، ٧٦/٦ و لسان العرب، ١١٥/٣ و ١١٦.
١١. المُرد: جمع الأمرد وهو الذى لم تنبت لحيته.
١٢. المرد: نقاء الخدين من الشعر و نقاء العُصن من الورق لسان العرب، ٤٠١/٣ و العين، ٣٧/٨.
١٣. حديث: أهل الجنة جُرد مُردٌ مكحلون. لسان العرب، ١١٦/٣ و ٤٠١ و مجمع البحرين، ٢٤/٣.
١٤. د: الهوى.
١٥. الف، د: مكحلون.
١٦. ش و ت: مكحلون و در حاشيه: + و جُردٌ متخذٌ من قوله ﷺ، أهل الجنة جُردٌ مُردٌ مكحلون.
١٧. الفراء: اکتحل الرجل: وقع فى شدّة بعد رخاء. تاج العروس، ٦٥٢/٥.
١٨. د و ش: بأنوار.
١٩. د: تنظرون.
٢٠. ت و ش: بخالط.

شَوْباً مِنْ لَذَاتِ الْمُقَرَّبِينَ، كَمَا أُشِيرَ فِي شَرَابِ الْأَبْرَارِ، أَنَّهُ ^١ «مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خْتَمُهُ مِثْلُكَ^٢ وَ فِي ذَلِكَ فَلَيْتَنَاقَسَ الْمُتَنَافِسُونَ وَ مِرْأَجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ^٣ عَيْنَاً يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ»^٤ وَ هُوَ لِأَنَّ لَهُمْ الْعُرُوجَ إِلَى مَشَاهِدَةِ الْوَاحِدِ الْحَقِّ، مُسْتَعْرِقِينَ فِيهِ.

وَ أَمَّا الْأَبْرَارُ، مِنْ جَمَلَةِ أَوْلِيَاءِكَ، فَلَهُمْ مَا وَعَدَ: «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا». فنقول: الكأس في اللغة، الإِنَاءُ بما فيه من الشَّرَابِ، وَ الشَّرَابُ نَفْسُهُ يُسَمَّى كَأْسًا عَثْرَ بِهِ ههنا عن العلم. وَ المرادُ أَنَّ النَّفُوسَ الْفَاضِلَةَ^٥ الَّتِي سَمَّاها [١٧ ب] بِالْأَبْرَارِ،^٦ إِذَا اشْتَعَدَّتْ^٧ لِإِفَاضَةِ الْعَالِيَاتِ عَلَيْهَا، الْكَمَالَ الَّذِي تَمَّ^٨ اسْتِعْدَادُهَا لَهُ، وَ هُوَ أَنْ يَتِمَّتْ فِيهَا مَا يَتَعَقَّلُهُ مِنَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ، عَزَّ سُلْطَانُهُ، بِقَدْرٍ مَا يَسْتَطِيعُهُ، فَإِنَّ تَعَقُّلَ^٩ الْحَقِّ الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ، غَيْرُ مُمْكِنٍ لِغَيْرِهِ، ثُمَّ مَا يَتَعَقَّلُهُ^{١٠} مِنْ مَعْلُولَاتِهِ الذَّاتِيَّةِ، أَعْنَى الْوُجُودَ كُلَّهُ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادِهَا، تَمَثُّلاً^{١١} يَقِينِيًّا، خَالِيًا عَنِ شَوَائِبِ الظُّنُونِ وَ الْأَوْهَامِ، مُبْتَرَأً عَنِ جَلَائِبِ الْأَبْدَانِ، أُفِيضَ عَلَيْهَا.

وَ إِنَّمَا شَبَّهَ الْعِلْمُ بِالْكَأْسِ، وَ هِيَ الشَّرَابُ لِاسْتِزَامِهِمَا الشُّكْرَ وَ النَّشْوَةَ^{١٢}، وَ إِنْ كَانَ فُرْقَانُ^{١٣} مَا بَيْنَ النَّشْوَتَيْنِ وَ فُرْقَانُ مَا بَيْنَ اللَّذَتَيْنِ وَ الْمُسْكِرَيْنِ، فَإِنَّ أَصْحَابَ تِلْكَ التَّعَقُّلاتِ، هُمْ بِالْحَقِيقَةِ النَّشَاوِيُّ^{١٤} مِنْ كَأْسِ الْمُقَرَّبِينَ، الشُّكَاوِيُّ مِنْ رَحِيقِ^{١٥} عَلِيِّينَ، الْغُرَقِيُّ فِي سِحَارِ أُسْرَارِ طُورِ

١. د: ساقط است.

٢. ش و ت: در حاشیه: + أى ما خُتِمَ بِهِ مِسْكٌ رَطْبٌ يَنْطَبِعُ فِيهِ الْخَاتَمُ. ابن مسعود رضي الله عنه: مِرْأَجُهُ مِسْكٌ. الْخَاتَمُ، الْاسْمُ وَ الْخِتَامُ، الْمَصْدَرُ وَ الْخِتَامُ الطَّيْنُ وَ نَحْوَهُ. الَّذِي يُخْتَمُ عَلَيْهِ. وَ الْخَاتَمُ مَا يُخْتَمُ بِهِ. وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى: يَفُوحٌ مِنْ شَارِبِهِ رِيحٌ الْمِسْكِ وَ لَيْسَ فِيهِ خَمَازٌ وَ نَفِيرٌ نُكْهَةٌ وَ صِدَاعٌ.

٣. ش و ت: در حاشیه: + التسنيم في اللغة: تفعيلٌ من نَسَمَهُ، أى أعلاه. ابن عباس و ابن مسعود: اسمٌ لِمَاءٍ يَنْحَدِرُ مِنْ تَحْتِ الْعُرْشِ: هُوَ اشْرَفُ شَرَابٍ فِي الْجَنَّةِ يَمْرُجُ بِهِ شَرَابُ أَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ الْمُقَرَّبُونَ بِشَرِبُونِ صَرَفًا وَ هُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ. عَيْنَاً يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ.

٤. مطفيين: ٢٨ - ٢٥ «يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ...»

٥. الف و د: الفاصلة

٦. د: يتم.

٧. د: استعد.

٨. ش: + و.

٩. ش: متملاً.

١٠. ش: ما ينفعه.

١١. ش: يفعل.

١٢. الإنشَاء: ابتدأى مستى، خمارى.

١٣. ت: فراقان. ٣٢٥/١٥

١٤. النشأوى: جمع النشوان: الذى انتشى.

ابو هيثم: النعت الذى على فَعْلَانٍ، يُجْمَعُ عَلَى فَعَالِيٍّ وَ فَعَالِيٍّ، مِثْلُ سَكَرَانَ وَ سُكَارَى، وَ أَمَّا النَّشَاوِيُّ فَلَا يَقَالُ

فِي جَمْعِهِ غَيْرَ النَّشَاوِيِّ. لسان العرب، ٣٧٣/٤

١٥. الرَّجَاجُ: الرَّحِيقُ، الشَّرَابُ الَّذِي لَا غَشَّ فِيهِ. لسان العرب، ١١٤/١٥.

الرَّحِيقُ: الْخَالِصُ مِنَ الشَّرَابِ مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ، ١٦٧/٥.

سينين، الوهى^١ فى ديار المقدسين، «يقولون ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شىء قدير»^٢.

وقوله^٣: كان مِزاجها كفوراً، هو وصف لتك الكأس. وخصوص الكافور لكونه مستلزماً للبياض الذى هو أشرف الألوان المشرقة. ثم لإشتزازيه الرائحة اللذيذة، ثم لكون كل واحد من هذه الأوصاف المحسوسة قد شابهه وصف من الأوصاف العقلية^٤، فالأجله وصف المشبه به، وهو الكأس، بما استلزم هذه الأوصاف المحسوسة.

[١٨] فأما البياض فلأنه أشرف الألوان الصافية وأبعدها عن الكدورات، ولذلك كان أحب الثياب الى رسول الله ﷺ^٥ البيض. وتلك التعلقات لما كانت مبرأة عن شوائب الأوهام وكدورات الخيال، كانت فى غاية الإشراق والصفاء^٦، فاستحق اسمها وهو الكأس ههنا، أن وُصف بالامتزاج بما استلزم البياض لتلك المشابهة^٧.

وأما الرائحة، فلأن رائحة الكافور لما كانت^٨ أبلغ الروائح^٩ العظيمة^{١٠}، وكان لما يمتزج بالكافور لذة تامة^{١١} من جهته وكان الإدراك العقلى^{١٢} كرائحة من الإفاض العالية، فوق ما يصفه الواصفون، إستحق الكأس أن^{١٣} وُصف بالمستلزم لتلك الرائحة. وإن كان فرقان ما بين الرائحتين وفرقان ما بين اللذتين. والأظهر أن لا يعتبر الرائحة فى وجه الشبه، وإن كان لإعتباره وجه بوجه.

ثم أقول: مع هذه الفوائد كلها، فيه لطف لطيف لا يخفى. بل لطائف لا يُعد ولا يُحصى. ومنها: أن من خواص الكافور، إزالة الحرارة الراسخة المهلكة المتكئة فى جواهر ذات الشخص. ونفسه، ولذلك يعالج المدقوقين^{١٤} بها وبما يمازجه. فشبه العلوم والفضائل المزيلة للجهالات وسائر

١. الوهى مؤنث الواله. امرأة ولهى: شديدة الحزن على ولدها، والجمع وَّله. لسان العرب، ١٣/٥٦١.

الواله: الثاكيل، المُختَبَل، المعجول. لسان العرب ١/٥٥٧، ١١/١٩٨، ١٣/٤٢٧، ١٣/٥٦٣، العين، ١/٢٢٨.

ظ: بر خلاف وازهاى الشاوى، السكارى و العرقى كه جمع و مذكر مى باشد، وازه الوهى مفرد و مؤنث است. به نظر مى رسد کاربرد آن تنها به دليل رعايت سجع در عبارات باشد.

٢. تحريم: ٨. ٣. ش و ت: + و. ٤. ش: الفعلية.

٥. الف: عليه السلام. ٦. ش: الصفات. ٧. د: المشاهدة.

٨. د: كان. ٩. ش: الرائح. ١٠. ش: المعطرة.

١١. د: تامة. ١٢. ش: العقل. ١٣. ش: أن.

١٤. المدقوقين: مبتلايان به تب دق؛ مسلولين.

دق الشىء: كسره. الدق: كويدهن، أرد كردن

الدق: مثل الدق و منه حُمى الدق. العين، ٥/١٨ و لسان العرب، ١٠/١٠١ و فرهنگ معين، ٣/٣٩٩٩.

الملكات المشبه بالسعير، به^١ لما مر. ولهذا [١٨ ر] والمشهور عند الجمهور من يزد اليقين، يؤيد هذا تأييداً بيئاً^٢. ثم أقول: لو أريد بالكأس مجازاً، من مفيد^٣ العلوم والأخلاق الفاضلة، أو ما يستفيد منها هذه، انفتح ابواب^٤ آخر^٥ من التفسير وظهر وجوه للتفجير.

المشرق الخامس

تفسير الآية السادسة، وصف شراب الجنة

قوله تعالى: ﴿عِيناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾^٦.

قال صاحب الكشاف: عِيناً بدل من كأس، أو نُصِبَ على الإختصاص^٧. و الأول ضعيف، لأنَّ عِيناً على تقديره: تصير^٨ هي المقصود بالكلام دون الكأس. وهو غير صحيح، لأنَّ كُلَّ لَفْظٍ مقصود التأديبة^٩ لمعناه، دون تعطيل^{١٠} وإلغاء ما هو الأصل، فكان التباين أولى. والثاني أيضاً ضعيف، لأنَّ المنصوب على الإختصاص، منصوب بفعلٍ مُضْمَرٍ، تقديره: أعنى أو أريد. وحينئذٍ يكون المقصود من الكأس هو المقصود^{١١} من العين، لكنَّ التباين أولى من الترادف بالأصل. و لأنه قد تبين لك أنَّ للعين معنى آخر. إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا فهمت من الكأس ما ذكرناه، فافهم الآن أنَّ عِيناً مُتَّصِبَةٌ بحرف الجاز، والتقدير: من كأس من عين^{١٢}. ثم اعلم أنَّ المراد من العين، الإشارة إلى العقلي العاشر، من العقول العشرة المنتهية فى سلسلة الحاجة إلى التسبوع الأكبر، وهو الواجب الأول،^{١٣} جلُّ ذكره، على ما بيّن فى موضعه. و ذلك العقل هو^{١٤} السَّمى بالعقلى الفعّال، أى الفاعل لكل [١٩ ر] ما فى العالم^{١٥} السفلى. أمّا باعتبار تعقله لإمكانه، فيحصل عنه هيولى العناصر الأربعة^{١٦} المشتركة بينها؛ و أمّا باعتبار تعقل ماهيته، فصور تلك العناصر؛ و أمّا باعتبار حُدوده عن^{١٧} المبدأ الأول، فالنفوس الناطقة و كمالاتها، و إن كان ذلك بمعونة من

٣. ش: يفيد.

٢. الف: تأييد انبياء.

١. ش: - به.

٥. ش: للتفهم.

٤. ش: آخر.

٦. د: در حاشيه: + عبارات الكشاف هكذا: مزاجها، ما يمزج به كافوراً.

٧. ع: ٦٦٨/٤ و نيز البيان، الطوسى، ٢٥٨/١٥؛ كشف الاسرار و عدّة الأبرار، الميبدي، ٣١٨/١٥؛ انوار التنزيل،

البيضاوى، ٥٢٥/٢؛ التفسير الكبير، فخرالرازى، ٢٤١/٣٥.

٨. ش: و يصير؛ الف و ت: بدون نقطه

١١. الف: - من الكأس هو المقصود.

٩. ظ: مقصوده التأديبة لمعناه. ١٠. ش: - و.

١٢. الزجاج: الأجود أن يكون المعنى من عين يشرب بها عباد الله. معانى القرآن، ٢٧٥.

١٥. الف و ت، ش: عالم

١٤. الف: - هو.

١٣. الف: الأول.

١٧. د: فى.

١٦. د: - الأربعة.

الأجرام السماوية لاشتراكها فى الحركة الدورية، بحسب الإصطالات والاقترانات الكوكبية. و هذا العقل لكثرة المعاونات والمعدبات والإستعدادات المختلفة ألوانها، تفيض أموراً مختلفة. إذا عرفت ذلك فنقول^٢ إنما أطلق اسم العين عليه لأن العين لما كانت هى ينبوع، يروى العالم و ينتفع به و يأخذ كل شخص منه حصّة للشرب و^٤ الزرع و أنواع الإبتفاعات. و كان العقل لكثرة إفاضته بحسب الإستعدادات المختلفة، يأخذ كل ممكن منه بحسب إمكانه حصّة، كان بينهما مشابهة من هذا الوجه. فأطلق اسم العين عليه لأجلها وللمشابهة بين العلم و الماء بوجوده. و كون العقل مفيض العلم، شبه بالعين و هى ينبوع الماء.^٥ و لأجل تلك المشابهة كان المعبرون،^٦ كثيراً ما، يعبرون الماء الصافى بالعلم و ينبوع الحسن الجارى بالرجل الفاضل^٧. هذا و إن كان ينبوع الحق للكُل هو المبدأ الأوّل، جلّ و علا، ثم العقل الأوّل،^٨ ثم العقل الثانى، [١٩ ب]، ثم العقل الثالث و هكذا إلى العاشر. إلا أن هذا العقل هو الفاعل الأقرب لما فى هذا العالم.

و من فى شرب الأوّل، لبيان الجنس و فى شرب الثانى، الباء للإصاق.

و أما عبادة الله، فمنهم من ذكرناهم أنفاً، من المقربين و الذين^٩ يتلوهم^{١٠} من أصحاب اليمين على مراتبهم. و اذا فهمت ذلك، تبين حينئذ^{١١} قول^{١٢} الله تعالى: يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا. أى: ينال كل منهم فى كل وقت ما استحقّه، بحسب مكانه و استعداده. و قد أشير إلى وجه آخر من التفسير، فلا تغفل عنه. على هذا لا حاجة إلى جعل العين منصوباً بنزع الخافض، كما صرّخنا به. و لا بأس بمزيد تحرير لوجوه تفسير أشرونا إليها فيما مضى.

فنقول: لا يخفى على من تفتن أنه يُستفاد بما^{١٣} علمناك، وجوه و جهة^{١٤} من التفسير.

منها: أن يكون المراد بالكأس، الشراب؛ و من الكافور ما يُشبهه الدوّاء المشهور، و من غير

١. الف: يفيض. ٢. الف: - و.

٣. ش: ينفع.

ظ: يَفْعُ. جنانك در معانى القرآن فزاء آمده است: يشرب بها و يشربها سواء فى المعنى، و كان يشرب بها:

يُروى بها و ينفع. ٢١٥/٣. ٤. د: فى.

٥. ش و ت: - و للمشابهة بين العلم... الى هى ينبوع الماء.

٦. المعبرون: تعبيرگران خواب، خواب گزاران.

٧. ابن سيرين: الماء يدل على الإسلام و العلم، و على الحيوية و الخصب و الرخاء. لأن به حياة كل شىء كما قال

الله تعالى: ﴿لَأَسْقِيَنَّهُمْ مَاءً غَدَقًا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾ جن: ١٦ و ١٧ تفسير الأحلام، ٣٣٦.

٨. ش: + و الثانى. ٩. ش، ت، د: و اللذين. ١٠. ش، ت: يتلوهم.

١١. د: فى. ١٢. ش، ت: سرّ قوله. ١٣. د: عمّا.

١٤. د: آخر.

اعتبارِ الرَّائِحَةِ^١ الْمُتَكَرِّرَةِ فِي السَّمِّ؛ وَ مِنْ الْمِزَاجِ الْإِمْتِزَاجِ. فَشَبَّهَ الْعُلُومَ وَالْمَعَارِفَ بِالشَّرَابِ الْمَمْتَزَجِ بِمَا يَشْبَهُ الْكَافُورَ الْمَبْرُودَ؛ وَ^٢ لَمَّا يَتَّبَعُهُ^٣ مِنَ الْفَرَجِ وَالنَّشْوَةِ وَالرُّوحِ وَالنَّقْوِيَّةِ وَ إِنْعَاشِ^٤ الْحَرَارَةِ الْغَرِيْزِيَّةِ وَ إِطْفَاءِ الْحَرَارَةِ الْغَرِيْبِيَّةِ الْمُفْسِدَةِ الْمُهْلِكَةِ. فَإِنَّ الشَّرَابَ الْمَمْزُوجَ بِالْكَافُورِ، وَ شَبَّهَهُ بِاعْتِدَالِ، تَزَوُّلٍ عَنْهُ الْحَرَارَةُ الْمَفْسُدَةُ وَ الرَّائِحَةُ الْكَرِيْهُةُ، [٢٠ ر] وَ لَا يُوْرَثُ سُكْرًا وَ لَا خُمَارًا.^٥ وَ يَسْتَفَادُ مِنْ لَفْظِ الشَّرَابِ، الْاِعْتِدَالُ. فَإِنَّ الْكَثِيْرَ الْمُسَكَّرِ يُسَمَّى خَمْرًا، لَا شَرَابًا.

وَ مِنْهَا: أَنْ يَرَادَ بِالْكَأْسِ الْوَعَاءُ، وَ بِالشَّرْبِ مِنْهَا اسْتِفَادَةُ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ. وَ يَكُونُ كَوْنُ^٦ مِزَاجِهَا كَافُورًا، إِشَارَةً إِلَى أَنَّ تِلْكَ الْكَأْسُ مَبْرُودَةٌ بِهٖ^٧ مِزَاجُ الْكَافُورِ، فَإِنَّهُ قَدْ يَرَادُ بِمِزَاجِ، أَمْرُ الْكَيْفِيَّةِ^٨ الظَّاهِرِ، مِنْهُ حَرَارَةٌ أَوْ بَرُوْدَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ. فَإِنَّهُ يُقَالُ: ^٩مِزَاجُ الرَّنْجِيْلِ حَارٌّ، مَرَادًا بِهِ أَنَّهُ يَفِيْدُ الْحَرَارَةَ.^{١٠} إِذَا كَانَ مِزَاجُ الْكَأْسِ كَافُورًا، شَبَّهَهَا^{١١} بِهِ، كَانَ مُبْرَدًا. فَيَبْرُدُ الشَّرَابُ فَتَزِيلُ^{١٢} سُخُوْنَتُهُ^{١٣} الْمَفْسِدَةُ. وَ يَقْضُدُ^{١٤} بِالْعَيْنِ الْمَاءَ وَ مَا^{١٥} يُشَبِّهُهُ. فَإِنَّ الْعَيْنَ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى مَنَبِعِ الْمَاءِ، يُطْلَقُ عَلَى الْمَاءِ النَّائِجِ النَّافِعِ. فَيُقَالُ: عَيْنٌ جَارِيَةٌ. فَعَلَى هَذَا يَكُونُ عَيْنًا مَفْعُولًا لِشَرْبِهِ. فَمَوْدَى التَّفْسِيْرِ أَنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسِ مَبْرَدٍ، عَيْنًا: هِيَ الْمَاءُ النَّائِجُ وَ الشَّرَابُ النَّافِعُ.

وَ التَّفْجِيْرُ كِنَايَةٌ عَنِ تَهِيَّةِ^{١٦} أَسْبَابِ الْإِسْتِفَاضَةِ وَ الْإِفَاضَةِ. ثُمَّ الْأَظْهَرُ الْأَوَّلَى أَنْ تَكُونَ الْآيَةُ إِشَارَةً إِلَى حَالِ الْأَبْرَارِ فِي النَّشَاطِيْنِ: الْحَالُ وَ الْمَقَامُ. وَ حَالُهَا بِحَالِهَا، كَسَابِقِهَا وَ لَاحِقِهَا، يُؤَيَّدُ الْحَالُ. وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْحَالِ.

وَ عَلَى هَذَا يَصِحُّ أَنْ يَقْضُدَ بِهَا الْمُفِيْضَ وَ الْمَقْدَمَاتِ. وَ لِكُلِّ وَجْهٍ شَبَّهَ^{١٧} لَا يُشْتَبَّهُ. وَ حِيْنَئِذٍ كَانَ الْمِزَاجُ بِالْكَافُورِ^{١٨} كِنَايَةً عَنِ تَبْرِيْدِهَا بِإِفَادَتِهَا بَرْدَ الْيَقِيْنِ.^{١٩} ثُمَّ أَقُولُ: [٢٠ پ] لَوْ أُرِيدَ

- | | | |
|--|--|--------------------|
| ١. الف: رائحة. | ٢. ش، ت، د - و. | ٣. الف: يتبعها. |
| ٤. د: انعاش. | ٥. الخُمَارُ: بقية السكر. لسان العرب، ٢٥٥/٤. | |
| ٦. الف: -كون. | ٧. ش: له. | ٨. د: المكثف. |
| ٩. د: + من. | ١٠. ش، ت: حرارة. | ١١. ش، ت: تشبيهاً. |
| ١٢. د: وروى. | ١٣. د: نخوته. | ١٤. ش: تقيد. |
| ١٥. ش: بما. | ١٦. ط: تهينة، نغارش تهية، نغارش فارسي است. | |
| ١٧. ش: -شبه. | ١٨. د: الكافور. | |
| ١٩. ابن عربي: هي العين الكافورية المفيدة للذة برد اليقين... تفسير ابن عربي، ٣٦٠/٢. | | |

بالكأس، المفيض، امكن حمل الكافور على معانٍ شتى: منها، ما^١ مضى وحينئذٍ يُمكنُ أن يُجعلَ عيناً حالاً، و يُستفادُ من هذا الوجه وجهٌ لطيفٌ لكون المفيضِ خزانةً. فتفتنُّ له، مع وضوحه لا يخلو عن دقةٍ ما^٢.

ومنها، أن يكونَ الكافورُ بمعنى الكيم^٣. ولا يخفى لطف^٤ هذا. فإنَّ الاتصالَ و الامتزاجَ بالمفيض، كأنه كيمٌ فيه زهرٌ يتبعُه ثمرٌ.

ومنها، أن يكونَ بمعنى الطيبِ و طيبه^٥. لا يخفى و لا يذهبُ عليك^٦ كيفيةُ اجزآءِ بعض تلك الوجوه، على تقدير ارادةِ المقدمات من الكأس. و يبيِّن^٧ أنه يجري على الوجهين، ما أجريناه أولاً.

وإنَّ حملَ الكافورِ على موجبِ الكفارة^٨، أو الكفارة^٩ بتوسُّع، انفتحَ بابٌ آخرٌ من التفسير و نمطٌ جديدٌ جيِّدٌ من التحرير و التثريب.
تنبيه:

إنَّ الكأسَ له قَدْرٌ مقدَّرٌ^{١٠} يُنفَقُ لشُرْبِ^{١١} يُشْرَبُ به^{١٢}. والعينُ لا ينفَقُ و ما جرتِ العادةُ بشُرْبِهَا كَالكأسِ. فالمفيضُ فيما يَحْسُنُ^{١٣} منه جامعُ الأمرين، فشبَّهَ بهما. فتفتنُّ بهذا^{١٤}.
تنبيه و تبصرة:

المزاجُ: الامتزاجُ. و الطَّبْعُ و الخاصَّةُ تنبُّهٌ له. فإنَّه بامتزاجه مع الكافرِ بمعانيه، يُحصَلُ معانٍ و تفاسيرٌ لطيفةٌ بديعةٌ.

١. د: ساقط است.
٢. ت: + وجية.
٣. د: - ما.
٤. الكافور: كيم العيب قبل أن يتوزر العين، ٣٥٨/٥، لسان العرب، ١٤٩/٥.
٥. الكافور، هو وعاءٌ طلع النَّخل، ليلتين أو ثلاثاً بعد انفلاقه. لسان العرب، ٥٨٢/٢.
٦. د: لطفه.
٧. الكافور، شىءٌ من أخلاط الطيب. العين، ٣٥٨/٥.
٨. الكافور، اخلاطٌ تجمع من الطيب. لسان العرب، ١٤٩/٥؛ ١١٤/٢؛ ٣١٠/٤.
٩. د: عليك.
١٠. د، ش: تبيِّن.
١١. الكفارة: هى الفعالة من الكُفْر و هى التغطية لأنها تكفر الذنْب عن الإنسان أى تمحوه و تستره و تغطيه. مجمع البحرين؛ ٤٧٦/٣ لسان العرب، ١٤٩/٥ و العين، ٣٥٨/٥.
١٢. صاحب المفردات نیز ذيل كفر مى نويسد: غلافهاى اطراف ميوه را كافور گویند از آن جهت كه ميوه را پوشانده است.
١٣. ش: ت، در حاشیه: + لأنَّ الكافور و الكفارة فيكون من قبيل زيد عدل.
١٤. د: مقدور.
١٥. ش: بشرب؛ د: لشربها.
١٦. د: لشرب.
١٧. ش، ت، د: نحن فيه.
١٨. د: بها.

المشرق السادس

تفسير الآية السابعة، أداء النذر أهم أقسام الطاعة

قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾^١.

وَصَفَّ عِبَادَهُ بِالْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ،^٢ مِبَالِغَةً [٢١ ر] فِي وَصْفِهِمُ وَالْمَوَاطِبَةَ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُقْتَرَنَةِ. لِأَنَّ مَنْ أَوْفَى بِمَا أُوجِبَهُ عَلَى نَفْسِهِ، تَقَرُّبًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، كَانَ بِمَا أُوجِبَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ، أَوْفَى وَ عَلَى مَا أَلْزَمَهُ بِهِ أَشَدُّ مَوَاطِبَةً.^٣ ثُمَّ مِنْ أَوْصَافِهِمْ أَنَّهُمْ يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا، أَيْ، مُنْتَشِرًا عَامًّا.^٤ وَ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ الَّذِي يَتَقَدَّرُ فِيهِ ضَرُورَةُ الْمَوْتِ. ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تِلْكَ الضَّرُورَةُ عَامَّةً فِي حَقِّ كُلِّ مَنْ أَبْنَاءَ هَذَا النَّوْعِ وَ^٥ كَانَ ذَلِكَ شَرًّا فِي حَقِّ الْغَالِبِ وَ الْأَكْثَرِ مِنَ النَّاسِ، بِسَبَبِ مَفَارِقَةِ نُفُوسِهِمْ لِأَنَّهَا الْإِسْتِكْمَالِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْأَبْدَانُ، وَ هِيَ غَيْرُ مُسْتَكْمَلَةٍ بَعْدُ، لَمْ يَحْصُلْ لَهَا مَلَكَةُ الْإِتِّصَالِ بِمَبَادِيهَا وَ لَمْ يَفْرُزْ بِالْمَقَاصِدِ الْكَلْبِيَّةِ. فَيَحْصُلُ لَهَا بِسَبَبِ ذَلِكَ، الْعَذَابُ الْأَلِيمُ وَ أَنهَا تَلَطَّخَتْ^٦ بِالْهَيْئَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَ تَخَلَّقَتْ بِالْأَخْلَاقِ^٧ الرَّدِيَّةِ. فَلَا جَرَمَ كَانَ ذَلِكَ شَرًّا لَهَا مُسْتَطِيرًا عَامًّا فِي حَقِّ الْأَكْثَرِ.

وَأَقُولُ: لَا يُعَدُّ فِي حَمْلِ الْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ، عَلَى الْإِيْتِيَانِ بِالتَّكْمِيلِ وَ الْإِسْتِكْمَالِ الَّذِي خُلِقَ لِأَجْلِهِ^٨ الْإِنْسَانُ، فَكَأَنَّهُ عَهْدٌ وَ نَذْرٌ.^٩ وَ ذَلِكَ فِي مَبْدَأِ الْفِطْرَةِ. وَ فِي بَيِّنَاتِ الْآيَاتِ، إِلَى ذَلِكَ إِشَارَاتٌ.^{١٠}

١. ش، ت: در حاشیه: + مستطيراً؛ فاشياً ممتدّاً بالغا، أقصى المبالغ: من قولهم، استطار الفجر و استطار الحريق.
٢. ش، ت: در حاشیه: + النذر هو الوفاء بما أُلزم الله من العبادات.
٣. فخر رازی به نقل از ابو بکر بن الأصم از بزرگان معتزله بیان می‌دارد: هذا مبالغة في وصفهم بالتوفّر على أداء الواجبات. لأنّ من وفى بما أوجبه هو على نفسه، كان بما أوجبه الله عليه أوفى التفسير الكبير، ٢٤١/٣٥ و نیز انوار التنزيل، ٥٢٥/٢؛ الكشاف، ٦٦٨/٤؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ٤١٢/٦؛ الصافي، فيض الكاشاني، ٢٦٠/٥.
٤. استطار الفجر و غيره و فجرٌ مستطيرٌ اذا انتشر ضوءه في الأفق. العين: ٤٤٨/٧ لسان العرب، ٤١٣/ مجمع البحرين، ٣٨٣/٣.
٥. و نیز الجامع لأحكام القرآن، ٦٩١٩/٩ معالم التنزيل، ٤٢٨/٤، زاد المسير، ٨ / ٤٣٨ تفسير القرآن العظيم، ٤٥٤/٤ الثيبان، ٢١٠/١٠. ش: - و.
٦. ش، ت: در حاشیه: + آلوده است.
٧. تَلَطَّخَ: تَصَرَّجَ بِالذَّمِّ. الْعَيْنُ، ٤٢/٦؛ لسان العرب، ٣١٣/٢؛ مجمع البحرين، ١٤/٢. و تَلَطَّخَ فَلَانٌ بِأَمْرٍ قَبِيحٍ: تَدَنَسَ وَ هُوَ أَعَمُّ مِنَ الطَّلَخِ. لسان العرب، ٥١/٣. الطَّلَخُ بِالْقَدْرِ وَ إِسَاءُ الْكِتَابِ وَ نَحْوِهِ وَ اللَّطَخُ أَعَمُّ الْعَيْنِ، ٣٨/٢.
٨. ش، ت: لإجله خُلِقَ.
٩. ش، ت: - و.
١٠. ت: + ثم أقول لا يبعد أن يحمل المستطير على فساد عام في البدن و زوال قواه، فأنه شرٌ للبدن عامٌ في كلِّ

المشرق السابع:

تفسیر الآیة الثامنة و التاسعة، من هم المنفقون؟

قوله تعالى: ﴿و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أُسِيرًا﴾ (۸) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكْرًا (۹)

هذا وصفٌ ثالثٌ لهم بأنهم يُطعمون الطَّعَامَ على حُبِّهِ. وَ الْمُطْعَمُونَ [۲۱ ب] على أصنافٍ أربعةٍ، لأنَّ المُنفِقَ فى ذلك الجهة: إمَّا أَنْ يُنفِقَ من مالٍ محبوبٍ عنده؛ أو ليس بمحبوبٍ. و على التقديرين؛ إمَّا لغرضٍ دنيويٍّ؛ أو أخرويٍّ. فهى أقسامٌ أربعةٌ:

فَالَّذى يُنفِقُ لغرضٍ دنيويٍّ، سواءً كان ما أنفقهُ محبوباً؛ أو لم يكن، و لو هم^۱ به فى الظاهر وجهَ اللَّهِ تعالى، فذلك هو المرائى و فيه ما قيل: ﴿وَ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أموالَهُم رِئَاءَ النَّاسِ﴾^۲، الآیة. و أمَّا الَّذى ينفقُ من مالٍ محبوبٍ عنده، لغرضٍ الآخرة و التقربِ إلى جَنَابِ القُدسِ، من غير التفاتٍ و لا مُشَارَكَةِ لِأمرٍ دنيويٍّ، فذلك هو التَّصَدِّقُ بِالْحَقِيقَةِ، الَّذى يستحقُّ بسبب ما أنفق، أن يكونَ مرضياً بنظر الحقِّ؛ مَدْحُوظاً بعین العناية التَّامَّةِ، هو الَّذى قيلَ فيه: ﴿وَ مَثَلُ الَّذِينَ^۳ يُنفِقُونَ أموالَهُم ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^۴، ﴿ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أنفقوا مَتًّا وَ لَا أَدَى^۵﴾^۶، الآیة. و هو المشاؤ إليه بقوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا البرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾^۷ و هو المرادُ بقوله تعالى: ﴿يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أُسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكْرًا﴾^۸.

→
دُونَ الكُلِّ.

ش: + ثم أقول على فسادٍ عام فى البدن و زوال قواه، فأنه شرٌّ للبدن، عامٌّ فى كلِّ دون الكُلِّ

ش: ت: در حاشیه: + أى دون الكُلِّ باعتبار الأغلب لما سبق.

۲. نساء: ۳۸ ۳. الف، ت، د، ش: - مثل.

۴. ش: الذى.

۵. ت: مرضاة.

۶. بقره: ۲۶۵ ﴿وَ مَثَلُ الَّذِينَ ينفِقُونَ أموالَهُم ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَنبِيئًا من أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ

..... ﴿ ش: - ما أنفقوا مَتًّا وَ لَا أَدَى.

۸. بقره: ۲۶۲ ﴿وَ الَّذِينَ ينفِقُونَ أموالَهُم فى سبيلِ اللَّهِ، ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أنفقوا مَتًّا وَ لَا أَدَى. لَهُم أَجْرُهُم عند رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

در هر چهار نسخه، دو آیه، پشت سر هم نگارش یافته و لفظ الآیة تنها در انتهای آیه دوم ذکر شده است. با

توجه به اینکه از هابى مثل و فى سبیل اللہ در عبارات مضبوط وجود ندارد، به نظر مى رسد، ناسخان دو آیه

را، یک آیه پنداشته اند. ۹. آل عمران: ۹۲.

۱۰. ت: و يطعمون الطعام على حبه، إلى قوله، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ.

و أما القسمُ الرابعُ، وهم المنفقون بما ليس بمحبوبٍ لهم،^۱ فَهُمُ الْمُتَصَدِّقُونَ. ولهم من الآخرِ بحَسَبِ إمكانِهِم^۲ بالتَّقَرُّبِ بِذَلِكَ القُرْبَانِ، وإرادتهم و وصولهم به إلى تمام الرِّضوانِ، ﴿و لِكُلِّ ذَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا و ما [۲۲ ر] رَبُّكَ بِغُفْلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾^۳.
و ذكر الأُوحدی^۴ فی تفسیره البسیط، و الرَّمخسری فی الکشاف^۵ و الإمامیة أَطْبَقُوا عَلٰی أَنْ السُّورَةَ فی أَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ ﷺ، لاسیما هذه الآی.

یروی عن ابن عباس رضی اللہ عنهما: إِنَّ الحسَنَ و الحسینَ^۷ مَرَضَا مَعًا، فعادا هما رسولُ اللہ ﷺ فی ناسٍ معه، قال: یا أبا الحسن! لو نذرتَ علی و لَدَيْكَ. فَنذَرَ عَلٰی و فاطمةً و فَضَّةً، جاریةً لهما، إن بَرَّأ مَعًا أَنْ یَصُومُوا^۸ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ. فَشَفِیَا و لم یکن معهم شیءٌ. فاستقرضَ عَلٰی ﷺ^{۱۰} من شمعونَ الخبیری ثَلَاثَةَ أَضْوَاعٍ من شَعِیرٍ. فَطَحَّتْ^{۱۱} فاطمةُ ﷺ صَاعًا، فَأَخْبَرَتْ مِنْهُ خَمْسَةَ أَقْرَاصٍ. فَوَضَعُوهَا بَیْنَ یَدَیْهِمْ فی اللَّیْلَةِ الأُولٰی لِیَطْفُرُوا^{۱۲} فَمَرَّ بِهِمْ سَائِلٌ، فَقَالَ: السَّلَامُ^{۱۳} عَلَیْكُمْ أَهْلَ بَیْتِ مُحَمَّدٍ! مَسْکِینٌ مِنْ مَساکِینِ الْمُسْلِمِینَ، أَطْعَمُونِی، أَطْعَمَكُمُ اللّهُ مِنْ مَوَائِدِ الْجَنَّةِ. فَأَثَرُوهُ و باتوا و لم یَذُوقُوا إِلَّا المَاءَ. فَأَضْبَحُوا صِیامًا. ففعلوا فی اللَّیْلَةِ الثَّانِیَةِ كَذَلِك. فوَقَفَ عَلَیْهِمْ یتیمٌ، فَأَثَرُوهُ. و وقف علیهم فی اللَّیْلَةِ الثَّالِثَةِ أُسیرٌ. ففعلوا مثلَ ذلك. فلَمَّا أَصْبَحُوا أَخَذَ أَمیرُ الْمُؤْمِنِینَ ﷺ^{۱۴} الحسَنَ و الحسینَ ﷺ و أَقْبَلُوا إِلی رَسُولِ اللّهِ ﷺ. فلَمَّا أَبْصَرَهُمْ [۲۲ ب] و هم یرْتَعِشُونَ كالفراخِ^{۱۵} مِنْ شِدَّةِ الجُوعِ، قال: ما أَشَدُّ ما یَسُونِی ما أَرٰی بِكُمْ فقام و انطلقَ معهم،^{۱۶} فرأى فاطمةً فی مِحْرابِها قد اتَّصَقَ ظَهْرُها بِیَطْنِها و غارتَ عیناها. فساء ذلك، فنزل جبرئیلُ ﷺ. فقال: خُذْها یا مُحَمَّدُ! فی أَهْلِ بَیْتِكَ. و فی رواية: هُنَاكَ^{۱۷} اللّهُ فی أَهْلِ بَیْتِكَ فَأَقْرَأَ^{۱۸}

۲. د: مكانهم.

۱. ش، ت: + لَكِنَّ المَرادُ وَجْهَ اللّهِ تَعَالٰی.

۳. د: مكانهم.

۴. ظ: الواحدی.

كلیة عبارات آنچه ما بین قرار گرفته است مأخوذ از تفسیر "غرائب القرآن" نیشابوری است به استثناء درود و سلامهای بعد از اسامی ائمه و بزرگان ۴۱۲/۶ و یا این تفاوت که در عبارت نیشابوری ذکر الواحدی ثبت شده ولی در این نسخ چهارگانه، الأُوحدی ضبط شده است. با توجه به این قرینه و نیز نام تفسیر البسیط، باید ضبط الأُوحدی سهو القلم کاتبان باشد.

۵. ے الکشاف، ۴/۶۷۰.

۸. ش، ت: تصوموا.

۷. ش: + علیهما السلام.

۶. ش: - اهل بیت.

۱۰. ش: ت: صلوات اللّهِ علیہ.

۹. ظ: ثلاثة.

۱۳. د: - السلام.

۱۲. الف، ت، ش: + علیهم.

۱۱. د: فطبخت.

۱۵. ش، ت: در حاشیه: + جوجه مرغ.

۱۴. ش: - علیه السلام.

۱۷. ت: در حاشیه: + من التهنیه، یعنی می رساند خدای تعالی ترا.

۱۶. ش، ت: تبعهم.

۱۸. ش، ت: فأقرأ السورة.

قرأ علیه و أقرأه آیه: ابلاغه. لسان العرب، ۱/۱۳۰

الشُّورَةَ. وَيُرْوَى: أَنَّ السَّائِلَ فِي اللَّيَالِي الثَّلَاثَةِ، كَانَ جَبْرَيْلُ^١ وَأَرَادَ^٢ بِذَلِكَ ابْتِلَاءَهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ.

أَنْظُرُ^٣ إِلَى هَذِهِ النَّفُوسِ الْفَاضِلَةِ وَتَمَكُّنِهَا مِنْ تَرْكِ الْغِذَاءِ، تِلْكَ الْمُدَّةَ وَ أَكْثَرَ مِنْهَا. وَ لَنْشِيرِ إِلَى سَبَبِ ذَلِكَ إِشَارَةً حَقِيقَةً. فَنَقُولُ: إِنَّ الْهَيَاتِ الْبَدَنِيَّةَ، رُبَّمَا تُعَدُّ هَيَاتٍ^٤ فِي النَّفْسِ وَ التَّفْسَانِيَّةَ فِي الْبَدَنِ وَ يَقَعُ^٥ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا فِي كُلِّ أَظْلَالٍ، وَ إِنَّ الْإِسْتِغَالَ وَ التَّوَجُّهَ النَّامَ نَحْوَ وَجْهِهِ خَاصَّةً مُعَيَّنَةً^٦، رُبَّمَا يَمْنَعُ سَائِرَ الْقُوى مِنْ اِشْتِغَالِهَا. فَأَيُّقِنُ بِهَذَا! وَ أَيُّقِنُ بِهِ^٧. وَ لَا يَسْتَبْعِدُ عَنِ النَّفُوسِ الْفَاضِلَةِ الْكَامِلَةِ، الْمُقْبَلَةِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، الْمُعْرَضَةِ عَمَّنْ سِوَى اللَّهِ، الْمُنَوَّرَةِ بِأَنْوَارِهِ، الْمَحِيطَةِ بِأَسْرَارِهِمْ بِأَسْرَارِهِ، أَنْ لَا يَغْتَرَّ بِهِمْ^٨ مِنْ تَرْكِ الْمُشْتَهَاتِ الطَّبِيعِيَّةِ، أَلَمْ. بَلِ رُبَّمَا فَازُوا لِهَذَا بِلَدَاتٍ^٩ لَا تُعَدُّ وَ لَا تُحْصَى^{١٠}. وَ أَيْ اسْتَبْعَادٍ فِي أَنْ يَكُونَ اسْتِعْرَاقُ النَّفُوسِ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ، وَ انصِرَافُهَا عَنِ الْعَلَائِقِ الْجِسْمَانِيَّةِ [٢٣] ر| سَبَباً لِأَنْ يَنْزَلَ مِنْهَا إِلَى الْقُوَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ، هَيَاتٌ نَفْسَانِيَّةٌ، شَاغِلَةٌ لَهَا عَنِ تَحْلِيلِ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ^{١١}. فَلَا يُؤَثِّرُ فِيهِمْ وَ لَا يُؤْلِمُهُمُ الْجُوعُ. كَيْفَ؟ وَ يَشَاهِدُ الْإِنْسَانَ يَبْقَى^{١٢} فِي الْمَرَضِ^{١٣} مَدَّةً مَدِيدَةً مِنْ غَيْرِ تَنَاوُلِ الْغِذَاءِ وَ أَيْضاً^{١٤} النَّفْسُ النَّاطِقَةُ إِذَا رَضَتْ الْقُوَى الْبَدَنِيَّةَ، صَارَتْ تِلْكَ الْقُوَى مُوَافِقَةً لَهَا، مُنْجَذِبَةً إِلَيْهَا، سِوَاءِ اِحْتِاجَتِ إِلَى تِلْكَ الْقُوَى أَوْ لَمْ يَخْتِجْ. ثُمَّ كَلَّمَا اشْتَدَّ الْإِنْجِدَابُ، اِنْجَذِبَتْ تِلْكَ الْقُوَى إِلَى مِتَابَعَةِ النَّفْسِ، فَلَمْ يَنْفِرْ لَأَحْوَالِهَا. فَلَا جَرَمَ تَقِفُ^{١٥} الْأَفْعَالُ الطَّبِيعِيَّةُ فِي حَقِّ السَّالِكِينَ الْوَاصِلِينَ. وَ إِلَيْهَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ ﷺ: إِنْ أُنْبِئْتُ عِنْدَ^{١٦} رَبِّي

١. ش. ت. - و. ٢. الف: ارداد.

٣. ش. ت. فانظر. ٤. ظ: هيئات.

٥. د: نفع. ٦. ش: ش. معين.

٧. يَقِنُ الْأَمْرَ وَ أَيُّقِنُ بِهِ: هُوَ عَلَى يَقِينٍ مِنْهُ. لِسَانُ الْعَرَبِ، ٤٥٧/١٣.

٨. عَرَاهُ وَ اعْتَرَاهُ مِنْ عَرَوْتُ: أَصَابَهُ وَ غَشِيَهُ يَقَالُ: اعْتَرَاهُ الْهَمُّ، عَرَاهُ الْبُرْدُ، عَرَوْتُ الْخَمِيَّ. الْعَيْنُ، ٢٣٣/٢. لِسَانُ الْعَرَبِ، ٤٤/١٥. مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ، ١/٢٨٨.

٩. د: لذات. ١٠. ش. ت: لَا يُعَدُّ وَ لَا يُحْصَى.

١١. ش. ت: دَر حَاشِيَةٍ: + اَعْلَمُ أَنَّ التَّعَاشُقَ بَيْنَ النَّفْسِ وَ الْبَدَنِ وَ تَوَاصُلَهَا يَقْتَضِي صَعُودَ هَيَاتٍ بَدَنِيَّةٍ إِلَى الرُّوحِ وَ نَزُولَ هَيَاتٍ رُوحَانِيَّةٍ إِلَى الْبَدَنِ. فَكَمَا أَنَّ التَّفَكُّرَ فِي الْمَعَارِفِ وَ الْحَقَائِقِ وَ اسْتِمَاعَ ذِكْرِ الْحَبِيبِ وَ مَطَالَعَةَ نُورِ جَمَالِهِ، وَ مَشَاهِدَةَ عَظَمَتِهِ وَ بَهَائِهِ، يُوَجِّبُ اقْتِشَاعَ الْبَدَنِ وَ وَقُوفَ أَشْعَارِهِ وَ اضْطِرَابَ جَوَارِحِهِ، كَذَلِكَ كَثِيرٌ مِنَ الْحَالَاتِ الْبَدَنِيَّةِ كَغَلَبَةِ الْأَحْلَاطِ، يُوَجِّبُ كَثِيراً مِنَ الصِّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ كَالْأَخْلَاقِ وَ الْمَلَكَاتِ النَّابِعَةِ لَهَا. وَ عِنْدَ ذَلِكَ يَظْهَرُ مِنْهُ كَثِيرٌ مِنَ التَّكَالِيفِ الشَّرْعِيَّةِ.

١٢. د: - يبقى. ١٣. د: في مرضه.

١٤. ش: يقف. ١٥. ش: يقف.

١٦. الف، د: الي.

يُطْعَمُنِي وَيُسْقِنِي³⁶. ثُمَّ إِنَّ قَوْلَهُمْ: إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُوجِهَ اللَّهِ، أَى لِرِضَانِهِ^٢ خَاصَّةً، يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ بِاللِّسَانِ وَنُطْقِ الْمَقَالِ، مَعْنَاً لِلسَّائِلِ عَنِ الْمَجَازَةِ بِمِثْلِهِ أَو الشُّكْرِ. وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نُطْقَ الْحَالِ. قَالَ مَجَاهِدٌ: إِنَّهُمْ مَا تَكَلَّمُوا بِذَلِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ بِذَلِكَ مِنْهُمْ»³⁷
تنبيه:

إِنَّ تَرْكَ الطَّعَامِ فِي أَيَّامٍ، يَسْتَعْبِقُ أَلْمَا نَفْسَانِيَّةً وَضَعْفًا بَدَنِيًّا، وَ النَّفْسَ الرُّكْبِيَّةَ تَتَحَمَّلُ الْأَوَّلَ إِرَادَةً لِقُوَّتِهَا - لَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ وَ لِأُمُورٍ أُخَرَ لَا يَسَعُ الْمَقَامُ بِسَطِّ الْكَلَامِ فِيهِ - وَ الثَّانِي طَبِيعِيٌّ لِأَنَّهُ ظَاهِرٌ، وَ مَنْ اسْتَعْنَى عَنِ^٣ بَدَنِهِ لِأَيَّالِي بِهِ.

المشرق الثامن

تفسير الآية العاشرة، وصف المخلصين و أقسام السعداء

قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا قَمَطَرًا﴾^{١٠}.

[٢٣ ب] يجوز أن يكون تعليلاً للإطعام و أن يكون تعليلاً لعدم إرادة المجازاة. و في كلِّ بحث^٤. و العبوس: الشديد، و القمطرير: أشدُّ ما يكون من الأيام^٥. و قيل: وصف الأيام بالعبوس مجازاً بطريقتين^٦: أحدهما، أنه شبيهة^٧ في ضرره^٨ و شدته بالأشدَّ العَبُوس، أو بالشُّجاع الباسل^٩. و الثَّانِي، أَنَّهُ وَصِفَ بِصِفَةِ أَهْلِهِ مِنَ الْأَشْقِيَاءِ. وَ يُرَوَى: أَنَّ الْكَافِرَ يَغِيثُ يَوْمَئِذٍ.

١. رسول الله ﷺ قال: انى لست كهيتكم، انى أبيت عند ربى يطعمنى و يسقبنى

بحار الأنوار، ٢٥٣/٦٧ / روایت ٤٨٨ / ٢٥٨/٦ و ٤٥٣ و ٣٩٥/١٦ / ٤٥٣/١٦. به نقل از المناقب، ابن شهر آشوب.

٢. د: لمرضاته. ٣. د: من.

٤. ش، ت: در حاشیه: + اذ قوله تعالى لوجه الله... منافی للتعلیل.

٥. الفراء، ابو عبيدة، المبرّد، ابن الفتيبة، الكساني و لأخفش: يوم قمطرير و قماطر: اذا كان صعباً شديداً أشد ما يكون من الأيام و أطوله فى البلاء. التفسير الكبير، ٢٤٧/٣: معانى القرآن، الفراء، ٢١٢٦/٣: مجاز القرآن، ابو عبيدة، ١٧٩/٢ البيان، الطوسى، ٢١٥/١٥: الجامع لأحكام القرآن، ١٣٥/١٩.

٦. فخر رازى: وصف اليوم بالعبوس مجازاً على طريقتين... التفسير الكبير، ٢٤٧/٣ و نیز الكشاف، ٦٦٩/٤.

ابن عباس: يعبس الكافر يومئذ حتى يسيل منه عرق كالقطران الجامع لأحكام القرآن، ١٣٥/١٩.

٧. د: شبهه. ٨. الف: ضروره.

٩. العبوس: الغضوب.

يوم عابس و عبوس: شديد و هو صفة لأصحاب اليوم أى يُعبَس فيه فأجراه صنفة على اليوم كنولهم ليلاً نائم

أى يُنام فيه. لسان العرب، ١٢٨/٦ - ٦٤٩/١

سمى الرجل العَبَسُ باسم الأسد و هو فعّل من العَبُوس الباسل: الأسد؛ للكراهة منظره و قبحه؛ الشديد؛

الشجاع ٥ همان، ١٥١/٦ و ٥٣/١١.

و قد بيّنا حقيقة ذلك اليوم، فلا تُعيدُه. و أمّا كَرَّرَهُ لِأَنَّهُ أُورِدَ فى الأَوَّلِ بِصِفَةِ ١ عُمومِ الشَّرِّ و ههنا بِصِفَةِ الشَّدَّةِ، أَيْ: لِمُومِ شَرِّهِ ٢ و شِدَّتِهِ، نَخَافُهُ.

و لا يخفى أَنَّهُ لا يَلْزَمُ أَن يَكُونَ إثْبَاتُهُم بِالخَيْرِ، احْتِرازاً ٣ عَنِ الشَّرِّ، عَلَى ٤ مَا يَتَبَادَرُ إِلَى الأَوْهَامِ العَامِّ العَامِيَّةِ. فَإِنَّ هَذِهِ لا يَلْزَمُ أَن يَكُونَ حِكَايَةً عَنِ حالِهِمْ أَوْ مَقَالِهِمْ، بَلْ يَجُوزُ أَن يَكُونَ شرحاً لِحَالِهِمْ و كَشفاً لَوْصَالِهِمْ. فهذا وَجْهٌ وَجِيهٌ غَيْرُ ظَاهِرٍ فى نَظَرِ الظَّاهِرِ بِهِ، و كَشَفُهُ يَحْتَاجُ إِلَى بَسْطٍ فى الكَلَامِ و لا يَسَعُهُ المَقَامُ.

مثنوى:

گر نبودی خلق محجوب و کثیف و ر نبودی خَلَقِهَا، تَنگ و ضعیف
در بیابان، دادِ معنی دادمی غیر از این، نطقِ دگر بگشادمی ٥

اما!

من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست وصف آن یاری، که او را یار نیست ٦

[٢٤ ر] و ههنا دَقِيقَةً لَطِيفَةً هِىَ: أَنَّ السَّالِكَ إِلَى اللَّهِ، إِمَّا أَنْ يَرِيدَ اللَّهُ لَهُ؛ أَوْلَسَىٰ آخَرَ مِنْ :

استكمالِهِ بِهِ؛ أَوْ مَعْرِفَتِهِ؛ أَوْ الإِلتِذَافِ بِالنُّظَرِ إِلَى وَجْهِهِ الكَرِيمِ؛ أَوْ الهَزَبِ مِنْ عِقَابِهِ الأَلِيمِ.
و ٧ الأَوَّلُ هُوَ المُخْلِصُ الحَقِيقِيُّ. و قِيلَ: إِنَّهُ غَيْرُ مُمكِنِ الوجودِ. و الحَقُّ يَأْبَاهُ ٣٨. و يَبْأُتُهُ أَنَّ الكَمَالَ مَحْبُوبٌ لِذَاتِهِ. فَكُلُّمَّا كانَ الإِطْلَافُ عَلَى كَمالِ المَعْلُومِ أَتَمًّا، ٨ كانَ حُبُّهُ أَشَدًّا، و كانَ الاستغراقُ بِهِ أَوْفَى، و الإِنْقِطَاعُ عَمَّا عَداه أَتَمًّا. و رُبَّمَا انْتَهَى ذلكَ إِلَى أَنْ يُصَيِّرَ السَّالِكَ غَافِلاً عَنِ نَفْسِهِ، فَلَإِ بَقِيَّ لَه شَعورٌ إِلاَّ بِمَحْبُوبِهِ فَقط. و العِشْقُ الشَّدِيدُ فى ٩ الشَّاهِدِ، يُبَيِّنُ صِدْقَ هَذِهِ القَضايَا. إِذا عَرَفْتَ ذلكَ فَنَقولُ: إِنَّ الطَّالِبَ لِلَّهِ إِذا وَصَلَ فى ١٠ الاستغراقِ، إِلَى حالَةِ العَقْلَةِ ١١ عَنِ ذَاتِهِ، فَحِينئذٍ يَكُونُ حُبُّ استكمالِهِ، بِاللَّهِ. إِذا ١٢ غَيْرُ ذلكَ مِمَّا عَداه، غَيْرُ حاصِلٍ لَه فى تِلْكَ الحَالِ. لِأَنَّ

٣. ش: احتراز.

٢. الف: شدته.

١. الف: بصورته

٤. ش:

٥. ظ.

غیر از مسنطق، لیبی بگشادمی

در مدیحت، داد معنی دادمی

مثنوی معنوی، جلال الدین محمد رومی، آغاز دفتر پنجم.

ش، ت: غیر از این، خود منطقی بگشادی.

٧. د: + هو.

٦. همان، دفتر بردن پادشاه طبیب غیبی را بر سر بیمار

١٠. د: بالاستغراق.

٩. د: - فی.

٨. ش: ثم.

١٢. د: أو.

١١. د: أى عقل؛ الف: انغفل.

حُبِّ الشَّيْءِ مُشْرُوطٌ بِتَّصَوُّرِهِ، لَكِنَّهُ فِي تِلْكَ الْحَالِ غَافِلٌ عَنِ كُلِّ مَنْ سِوَى اللَّهِ، فَاسْتِحَالَ أَنْ يَكُونَ مُجِبًّا لِلَّهِ، لِشَيْءٍ سِوَاهُ، لِحُضُورِ الشُّعُورِ بِكَمَالِ اللَّهِ فِي تِلْكَ الْحَالِ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الشُّعُورَ يُوَجِّبُ الْحُبَّ.

وَأَمَّا الثَّانِي، فَلَيْسَ بِمُخْلِصٍ فِي الْحَقِيقَةِ، وَلَا يُؤَخِّدُ^١ لِأَنَّهُ يَرِيدُ مَعَ الْحَقِّ شَيْئاً آخَرَ. إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ، فَتَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ الْأَفْظَاظَ الْمَنْزَلَةَ فِي هَذِهِ^٢ الْآيَةِ، لَا يَدُلُّ فِي حَقِّ الْمُوصُوفِينَ بِهَا، عَلَى أَنَّهُمْ [٢٤ ب] مَمَّنْ لَا يَرِيدُ اللَّهَ، لِلَّهِ. وَذَلِكَ لِأَنَّ تِلْكَ الْأَفْظَاظَ إِنَّمَا وَرَدَتْ بَيَاناً وَكَشْفاً لِعَقَائِدِهِمْ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ، وَإِنْ لَمْ يَقُولُوا^٣ شَيْئاً مِنْهَا. فَعَلَى مَا أَثَرْنَا مِنَ التَّفْسِيرِ، يَكُونُ تَرْكُ الْعَطْفِ لِكَمَالِ الْإِنْقِطَاعِ وَالْإِنْفِصَالِ. وَعَلَى تَفْسِيرِ سَائِرِ الْمَفْسَّرِينَ، يَكُونُ لِكَمَالِ^٤ الْإِتِّصَالِ. وَفِيهِ مَا أَشْرَتْ إِلَيْهِ.

ثُمَّ لِمَا كَانَ ذِكْرُ الْيَوْمِ وَتَكْرِيضُهُ وَوَصْفُهُ بِالْعَبُوسِ وَعُمُومِ الشَّرِّ، أَبْلَغَ فِي الرَّجُوعِ إِلَى اللَّهِ، مِنَ الْإِقْتِصَارِ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى^٥ ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِرِجَالِكُمْ﴾ وَفِي التَّكْلِيفِ الْوَارِدِ عَلَى مَنْ لَمْ يَدُقْ حِلَاوَةَ إِرَادَةِ اللَّهِ، لِلَّهِ. فَإِنَّ السَّلُوكَ فِي اللَّهِ وَهُوَ مَقَامُ التَّحْلِيلِ بِالْأُمُورِ الْوُجُودِيَّةِ الَّتِي، هِيَ النُّعُوتُ الْإِلَهِيَّةُ، لَا يَنَالُهُ الْكُلُّ، وَلَا يَصِلُ إِلَيْهِ إِلَّا غَائِبٌ عَلَى ذَاتِهِ فَلَا يَمَكُنُ التَّعْبِيرُ عَنْهُ بِعِبَارَةٍ، فَضْلاً عَنِ أَنْ يَكُونَ الْإِقْتِصَارُ عَلَى ذِكْرِهِ مَفِيداً إِفَادَةً عَامَّةً. لَا جَرَمَ ذَكَرَهُ وَكَرَّرَهُ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا إِنَّمَا يُرِيدُونَ اللَّهَ، لِلَّهِ. لَا لِطَلْبِ الثَّوَابِ، وَلَا لِهَرَبِ^٦ مِنَ الْعِقَابِ. وَاللَّهُ وَلِيُّ الْهَدَايَةِ.

تنبيه:

مَنْ تَأَمَّلَ فِي نِظَامِ كَلَامِ الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ، عَلِمَ وَحَكَّمَ بِطَنْفٍ مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ مِنَ التَّفْسِيرِ.

المشرق التاسع

تفسير الآية الحادية عشر، جزاء الاخلاص

قوله تعالى: ﴿فَوَقَّهْمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّيْهُمْ نَصْرَةً وَسُرُوراً﴾ (١١).

الضَّمِيرُ إِشَارَةٌ إِلَى مَنْ ذَكَرْنَا مِنْ أَقْسَامِ السُّعْدَاءِ. فَإِنَّهُمْ لَمَّا فَازُوا بِالْمَقَاصِدِ [٢٥ ر] الْعَلِيَّةِ^٧ الْكَلْبِيَّةِ، وَوَصَلُوا إِلَى كَمَالِهِمِ الْأَوْفَى، هَانَتْ عَلَى نَفْسِهِمْ مَفَارِقَةُ أَبْدَانِهَا وَلَمْ يَحْسُبُوا بِالْآلَامِ

٣. ش: لم يقولون.

٤. ش: ت: والهرب.

١. ش: ت: - هذه.

٢. ش: ت: - تعالى.

١. د: موحد.

٢. ش: بكمال.

٣. د: العقلية.

المحسوسة، لإستغفالهم واستغراقهم في مَحَبَّةِ اللَّهِ، و التفتاهم إلى مطالعة الأنوارِ القُدسيَّةِ و غفلتْهم عن ذواتهم، حتَّى حَكِيَّ أَنَّ الشَّيخَ شهابَ الدِّينِ السُّهْروردِيَّ^١ رحمه الله، لَمَّا أَمَرَ بِقَتْلِهِ لَمْ يَضْطَرِّبْ. ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَحْصُلْ^٢ لَهُمْ بِسَبَبِ تَرْكِ الْأَبْدَانِ، شَقَاوَةٌ فَكَانُوا قَدْ وَقَوْا ﴿شَرُّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ لَقَيْهُمْ نَضْرَةٌ وَسُرُورًا﴾.

و النَّضْرَةُ: هِيَ حُسْنُ الْوَجْهِ^٣. وَ أَيْ وَجْهِ أَحْسَنُ مِنْ وَجْهِ^٤ يُطَالَعُ تِلْكَ الْأَنْوَارِ الْإِلَهِيَّةِ^٥ اللَّطِيفَةِ الْقُدسيَّةِ، مُتَّصِلًا بِالرُّوحَانِيِّينَ،^٦ مُجَاوِرًا لِلْمُعْتَكِفِينَ فِي حَظِيرَةِ^٧ الْجَبْرُوتِ، الْمُطْمَئِنِّينَ فِي غُرَفَاتِ^٨ الْمَدِينَةِ الرُّوحَانِيَّةِ. ثُمَّ أَيْ مُشَاهِدَةً أَلَدَّ مِنْ تِلْكَ الْمَشَاهِدَةِ وَ أَتَمَّ وَ أَهْبَجَ مِنْ تِلْكَ الْمَطَالَعَةِ. اللَّهُمَّ ارزُقْنَا إِمكَانًا تَامًا وَ أَفْضَلْ عَلَيْنَا نُورًا عَامًّا. وَ اجْذِبْ قُلُوبَنَا إِلَيْكَ. وَ لَا تَجْعَلْنَا مِنَ الْمَحْرُومِينَ. بِذَلِكَ بِنَا^٩ لِمَا لَدَيْكَ. وَ اجْعَلْ ذَوَاتَنَا مِنَ الْعَائِدَاتِ^{١١} الْفَارِقَاتِ^{١٢}. إِنَّكَ وَلِيُّ الْبَاقِيَاتِ الصَّالِحَاتِ.

المشرق العاشر

تفسير الآية الثانية عشر، جزاء الاخلاص
قوله تعالى: ﴿وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا﴾ ﴿١٢﴾.

١. شيخ شهاب الدين ابو الفتوح يحيى بن حبش اميرك سهروردي ٥٢٩ - ٥٨٧، معروف به شيخ اشراق يا شيخ مقتول، فيلسوف بزرگوار و یکی از نوابع فکری ایرانی است که به دستور صلاح الدين ايوبي (م ٥٨٩) به گناه آزاد انديشي كشته شد. ٢. ش: لا يحصل.

٣. نضرة: حُسن الوجوه و البهاء. توير المقياس من تفسير ابن عباس، الفيروز آبادي، ٣٧٦.

طوسي: النضرة، حَسَنُ الْأَلْوَانِ وَ قِيلَ: حَسَنَةُ الصُّورَةِ. الثبيان، ٢١٢/١٥

٤. و منهج الصادقين في إزام المحالفين، ملا فتح الله الكاشاني، ١٥/١٠٥؛ جلاء الأذهان و جلاء الأحران، الجرجاني،

١٥/٢٤٨؛ مجمع البحرين، الطريحي، ٣/٤٩٦. ٤. الف: وجهة.

٥. ش، ت: + البهية. ٦. ش: ت: + و الحقائق.

٧. ش، ت: در حاشيه + الرُّوحُ، بِالْفَتْحِ: الْفَرْحُ وَ بِالضَّمِّ: الْحَيَوَةُ الدَّائِمَةُ. وَ قِيلَ الرُّوحُ: الْهَوَاءُ الَّذِي يَسْتَلْذُّ بِهِ النَّفْسُ وَ يُزِيلُ الْغَمَّ عَنْهَا. وَ رِيحَانٌ: رِزْقٌ. وَ قِيلَ: هُوَ الْمَشْمُومُ. وَ قِيلَ، يَشْمُومُ عِنْدَ الْمَوْتِ الرِّيحَانَ وَ يَخْرُجُ بِهَا رُوحُهُ. ٨. د: حضرت.

الحظيرة: مَا احاطَ بِالشَّيْءِ وَ هِيَ تَكُونُ مِنْ قَصَبٍ وَ خَشَبٍ لِسَانِ الْعَرَبِ، ٢٠٣/٤؛ العين، ٣/١٩٧؛ مجمع البحرين، ٣٧٣/٣

٩. غُرَفَاتٌ، غُرَفَاتٌ، غُرَفَاتٌ، غُرَفٌ: جَمْعُ الْغُرْفَةِ. وَ الْغُرْفَةُ: الْعَلِيَّةُ: السَّمَاءُ السَّابِعَةُ. لِسَانِ الْعَرَبِ، ٩/٢٤٤.

١٠. ش، ت، د: نَزَّلَ لَنَا.

١١. د، ش: العائِدَاتِ.

١٢. د: المَفَارِقَاتِ.

ظ: العائِدَاتِ.

جَزَاهُمْ^۱ بِالصَّبْرِ عَلَى الْمُؤْذِيَاتِ مِنَ الْجُوعِ وَالْعُرَى جِنَانًا، فِيهَا مَا كُلُّ هَنِيءٍ وَمَشْرَبٌ شَهِيءٌ وَ
 مَلْبَسٌ حَسَنٌ بَهِيءٌ، وَالْمَعْتَبِرُ فِي الْمَسْكَنِ أَمُورُ الْمَجْلِسِ وَالْمَضْجَعِ وَالْهَوَاءِ. [۲۵ پ] وَ وُصِفَ
 الْأَوْلَانِ بِقَوْلِهِ: «مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَاثِكِ»، وَ الثَّانِي بِقَوْلِهِ: «لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا
 زَمَهْرِيرًا»، لِمَاسِجِيءٍ بَيَّأَهُ. أَوْ جَزَاءَهُمْ بِمَا صَبَرُوا عَلَى التَّكْلِيفِ الْوَارِدَةِ عَلَيْهِمْ وَوَاطَّبُوا^۲ عَلَى
 امْتِنَائِهَا، حَتَّى وَصَلُوا بِسَبَبِهَا إِلَى نَيْلِ رِضْوَانِهِ. وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ: «فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا
 مِنْ دِيَارِهِمْ^۳ وَأُذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ»^۴، وَقَوْلِهِ: «وَالَّذِينَ
 جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»^۵، «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ»^۶، «وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا
 الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۷.

و الجنته إشارة إلى تلك المقاصد الكلية والمصالح الجليلة السنية. وأما الحرير فلما كان من
 اللباس الكامل المكمل حسناً، عبّر عنه عما يطابقه من الكمالات والمكملات العقلية، من
 التسرّيل^۹ بسرّيلي^{۱۰} الإفاضات الروحانية، والتسرّول بسرّاويل^{۱۱} الكرامات الروحانية، و
 التعمّم^{۱۲} بعموم العمائم^{۱۳} العناية الربّانية، المحيط بالكلّ حياط الحاوي للمحوى^{۳۶} وإن كان
 تفاوت ما بين الحريرين.

المشرق الحادي عشر

تفسير الآية الثالثة عشر، وصف الجنة

قوله تعالى: «مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَاثِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا» ﴿الْأَرَاثِكُ:

۱. الف، ش، ت: جزاءهم.
۲. الف، ش، ت: جزاءهم.
۳. ش، ت: واضوا.
۴. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و أخرجوا من ديارهم، عبارت و جاهدوا ضبط شده است.
۵. آل عمران: ۱۹۵.
۶. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و أخرجوا من ديارهم، عبارت و جاهدوا ضبط شده است.
۷. آل عمران: ۱۹۵.
۸. در هر چهار نسخه، در ضبط آیه خطا وجود دارد و به جای عبارت و أخرجوا من ديارهم، عبارت و جاهدوا ضبط شده است.
۹. تسرّيل به: ألبس السّرّيال و السّرّيال كلّ ما يلبس به كالدرع و القميص - لسان العرب، ۱۱/۳۲۵؛ العين، ۵/۳۹۵.
۱۰. ش، ت: در حاشیه: + جمع سرّيال: جامه.
۱۱. الف، ت: د: سرّايل.
۱۲. ش: التعميم.
۱۳. ش، ت: در حاشیه: + زیر جامه.
۱۳. العمائم: جمع العمامة: من لباس الرأس، معروفة. لسان العرب، ۱۲/۴۲۳؛ العين، ۱/۹۴.

جمع الأريكة. ^١ وهى السرير المتخذ ^٢ فى قبة أو بيت فيه الحجال. والمتكئين منصوب على المدح أو الحال. ^٣ وفى الآية إشارة إلى حُسن المنزل [٢٦ ر] وطيب هوائه، وتلويح إلى دوام هذا الطيب وعدم تغييره. وعدم الشمس والزهرير، كناية عن الخلو عن الحر والبرد. والزهرير فى لغة طى: القمر. ^٤ فلو حمل على هذا، كان كناية عما أشْرنا إليه. وإن كان ^٥ على الأول أيضاً، إشارة إليه. وعلى الوجهين تلويح إلى أن هذا الطيب والإعتدال ليس من الأمور الخارجية، ^٦ كاعتدال هواء الدنيا. وبالجملة: الجنة يضاء معتدل الهواء.

ثم فى الآية دلالة على إثبات اللذة ونفى الألم. ^٧ فإن الاتكاء على السرير فى هواء طيب ^٨ معتدل، جامع الأمرين فى البدن وفى النفس حالات مناسبة مشابهة. والشمس يتبعها حر و كزب يلزم الشوق. والزهرير برودة و جمودة يلزم البلادة والغفلة.

المشرف الثاني عشر

تفسير الآية الرابعة عشر، احوال أهل الجنة

قوله تعالى: ﴿و دانية عليهم ظللها و ذللت قلوبها تذليلاً﴾ ^{١٤}. ^٩ دانية، منصوب على أنه

١. ش، ت، د: أريكة.
٢. ابن عباس، مجاهد، قتادة: الأرائك: هى الحجال فيها الأسيرة. واحدها أريكة وهى الحجلة: سرير عليه شبه القبة. الشبان، ٢١٣/١٠، مجمع البيان، ١٠ - ٦٢١/٩.
٣. الأريكة: سرير متخذ مزين فى قبة أو بيت فاذا لم يكن فيه سرير فهو حجلة: لسان العرب، ١٠/٣٨٩.
٤. الأريكة: مفعلاً متجداً. المعجم الوسيط، ١٤.
٥. ابن عباس: هى الأسيرة من ذهب وهى مكللة بالدر والياقوت. عليها الحجال. الجامع فى تفسير القرآن، القرطبي، ٣٩١/١٠. ط: متجدد.
٦. الأخنس: فى نصب متكئين وجهان: الأول أنه نصب على الحال والثانى قد يكون على المدح التفسير الكبير، ٣٠/٢٤٧، الشبان، ١٠/٢١٣.
٧. قال التعلب: الزهرير = القمر بلغة طى. الاكتشاف، ٤/٦٧٠؛ أنوار التنزيل، ٢/٥٢٦؛ التفسير الكبير، ٣٠/٢٤٨ الجامع فى تفسير القرآن، ١٩/١٣٨. ٥. ش: - إن كان. ٦. ش: محو شده است.
٨. ش، ت: در حاشيه: + أما اثبات اللذة لهم، فلأن الاتكاء على الأرائك المحسوسة لما كانت من الكمالات البدنية الموجبة للراحة الحسية، وكان وصولهم الى لقاء ربهم والإبتهاج بحضرتة ومطالعة كبرياته. فهم فى الراحة الكبرى بالخلص من ضيق الأفئاص والتعب الساق من متنازعة الشياطين ومجاهدة اعداء الدين. و أما نفي الألم، فلأن حر الشمس و برد الزهرير لما كانا نوعين متقابلين مما تتأذى به الأبدان وكانت انواع أذى الشفاوة العقلية منتفية عنهم بحصولهم على طرف الشهادة، لا جرم عيرها عن عدم حر كزب اشتياق الأبدان و زمهرير ألم حرمان الرضوان.
٩. ش: + و.

حَالٌ، عَطِفَ عَلَى الْمُتَكِنِينَ، أَوْ عَلَى مَحَلٍّ لَا يَرُونَ. فَكَأَنَّهُ قِيلَ: غَيْرَ رَأَيْتَ فِيهَا شَمْساً وَ لَا زَمَهْريراً وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا. وَ فِي الْوَاوِ دَلَالَةٌ عَلَى جَمْعِيَةِ الْأَمْرِينَ.^١
 فحاصل التفسير حينئذٍ: أن جزاؤهم جنّة جامعين فيها^٢ البعد عن الحرّ و البرد الشديد و دنوّ الظلال عليهم. و يحتمل أن يكون دانية صفة للجنّة. فحاصل التفسير: جزاؤهم جنّة دانية. و يمكن أن يجعل صفة لموصوف [٢٦ ب] محذوف، كأنه قيل: جزاهم بما صبروا جنّة و حريراً و جنّة أخرى دانية عليهم ظلالها.^٣ و ذلك أنهم وُعدوا جنتيين، فإنهم خافوا، قال الله تعالى: ﴿لَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾.^٤ و قرىء و دانية، بالرفع، على أن ظلالها مبتدأ و دانية خبر. و الجملة فى موضع الحال.^٥

و من الجهة الطبيعية، من استشكل فقال: الظل لا يكون إلا حيث يكون الشمس و ليس هناك شمس. و أجيب بأن المراد لو^٦ كان هناك شمس، لوقع ظل. و أقول: لا مجال لهذا السؤال بعد ما حققنا من المقال. أما أولاً؛ فلما لا يخفى. و أما ثانياً؛ فلأن لا نسلم أن الظل لا يكون إلا حيث يكون الشمس. بل الضوء كاف و كثيراً ما يخلص الظل بإزاء ضوء أو مضيء، و انحصار الضوء و المضيء فى الشمس، غير بين و لا مبيّن. و أما ثالثاً؛ فلما أشرنا إليه غير مرة أولاً و آخراً.
 و فى تدليل^٧ القطوف و جهان: الأول؛ أن يكون إشارة إلى القصر، من قولهم: حائطٌ ذليلٌ إذا كان قصير السّمك.^٨ الثانى؛ أن يكون تلويحاً مليحاً إلى ما روى براء بن عازب^٩ قال ما معناه: أن

١. الأخفش، الكسائى، الفراء، الزجاج: فيه وجهين: أحدهما، الحال بالعطف على قوله متكئين... و الثانى، الحال بالعطف على محل لا يرون فيها شمساً و لا زمهريراً. و التقدير: غير رأتين فيها شمساً و لا زمهريراً و دانية عليهم ظلالها.

معانى القرآن، الأخفش: ٢٧٣/٢؛ الكشاف، ٦٧١/٤؛ معانى القرآن، الفراء، ٢١٥/٣؛ التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٠؛ معانى القرآن، الزجاج، ٢٥٩/٥؛ جوامع الجامع، طبرسى، ٧٨٤/٤. ٢. ش: + هى.

٣. الف: - دانية عليهم ظلالها. ٤. الف: - دانية عليهم ظلالها.

٥. انوار التنزيل، البيضاوى، ٥٢٦/٢؛ التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٠؛ الجامع لأحكام القرآن، ١٣٩/١٩.

الوسى: و قرأ أبو حيوة، دانية، بالرفع. روح المعانى، ١٥٩/٢٩. ٦. الف: لو المراد كان.

٧. ش: تضليل. ظ. سهر القلم كاتب.

٨. ابن قتيبة: ذليلٌ = أدبٌ منهم. من قولهم: حائطٌ ذليلٌ. إذا كان قصير السّمك = ارتفاع و بلندی سقف التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٠؛ جوامع الجامع، ٧٨٤/، الجامع لأحكام القرآن، ١٤٠/١٩.

٩. ش، ت، د: + حيث.

براء بن عازب: مكى به ابو عامر و از اصحاب رسول الله ﷺ و اصحاب على عليه السلام است. رجال الطوسى، ٨ و ٣٨ معجم رجال الحديث، الخوئى، ٣ / ٢٧٥.

أهل الجنة يتناولون من ثمرات الأشجار، كيف كانوا. فمن كان قائماً، يتناولها قائماً و من كان جالساً أو مضجعاً، يتناولها كذلك.^١

ثم أقول: لا يبعد أن يكون دنو الظلال إشارة إلى قُرب الظل، دون المظل. [٢٧ ر] و تذليل القُطوف، إلى تفاوت المظل. و في هذا إشارة إلى النعمة و العناية، و في الجنة العقلية، إشارة إلى شمول العناية الإلهية و تفاوتها و إحاطتها مانعة عن الآلام العقلية و الحسية. و القُطوف، إشارة إلى اللذات و تعقل المعقولات. و تذليلها إلى تفاوتها بمفويضها.

و يمكن أن يقال: إن دنو الظلال لما كان من اللذات البدئية التي يوجد للمتكئين، يُمثل تلك الجنان من الجنان الدنيوية^٢ المحسوسة، عبر به عما يحصل لهؤلاء في الجنة، من سر العناية الإلهية عليهم و دنو النعمة الربانية لهم، أن لا يُصيبهم ألم أو يجرى عليهم شيء من العذاب^٣ التاقصين. و أما، تذليل القُطوف عبارة عن تعقلاتهم لتلك المعقولات المجردة، و اقتناصهم^٤ من تلك الجواهر العقلية، بحسب إمكاناتهم على ما يوجبه المتخيلة من المناسبة. و تذليل قُطوفها: تناؤها بسُرعة. و فيه إشارة لطيفة إلى أن المبدأ الأول، جل ذكره، لا يتوقف إضافة وجوده^٥ على شيء من ذاته، وإنما هو بحسب تخلف استعدادات القوابل.

إذا عرفت ذلك، فاعل أن هؤلاء لما كانوا على غاية من كمال استعداداتهم و قبولهم لكمالاتهم، لا جرم كانت قُطوفها على غاية سرعة الإفاضة. و ذلك معنى تذليلها.

المشرق الثالث عشر

تفسير الآية الخامسة عشر و السادس عشر، احوال أهل الجنة

قوله تعالى: ﴿و يُطَافُ عَلَيْهِم بِثَابِتٍ مِنْ فِضَّةٍ﴾ [٢٧ ب] و أكواب كانت قواريراً^(١٥) قواريراً من فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا^(١٦) ﴿﴾.

الكؤوب: قَدَحٌ لَاعْرُوهَ لَهُ^٨. و الجمع: أكواب. و القواريرُ معروفة. و المراد: أن الفضة، لما كانت

١. فخر رازی: قال البراء بن عازب: ذُكِّلَتْ لهم، فهم يتناولون منها كيف شاءوا فمن أكل قائماً لم يؤذِهِ و من أكل جالساً لم يؤذِهِ و من أكل مضجعاً لم يؤذِهِ. التفسير الكبير، ٢٤٨/٣٥ و نيز الجامع لأحكام القرآن، ١٣٩/١٩.

٢. د: تقارب. ٣. ش، ت: الدناوية. ٤. ط: عذاب.

٥. د: - و اقتناصهم من تلك الجواهر... و تذليل قُطوفها. ٦. ش: وجوه.

٧. ت: در حاشیه: + اختلاف.

٨. ر. ك. المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، ٤٤٣؛ العين، ٤١٧؛ تفسير غريب القرآن، فخرالدين

الطريحي، ١٢٣؛ مجمع البحرين، ١٦٤/٢

من الجواهر الغريزة،^١ مما يتخذُ منه الملوك الأوازي من آلات الشرب وغيرها، وكان مع ذلك لها البياض الذي هو أشرف الألوان المشرفة، عير بها عما ناسبها من الجواهر المعقولة. واعلم أنه عير بالطواف، عما يحصل للنفوس الكاملة، من تلك المشاهد والمقابلة التي تجري مجرى المرايا العالية للمرايا السافلة. وعير بالآنية^٢ والأكواب عن المبادئ العالية التي هي مقر العلوم والمعارف، تنبيهاً على ذلك، قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾^٣ أي: أشكالاً مختلفة بالقلبة والكثرة. والمراد أنه حصل لكل منهم، من المعارف والمشاهدات لتلك الصور البهية والمطالع العلية، حصّة بحسب ما انتهى إليه،^٤ طوق إمكانه. أي: قدر لهم الطائفون^٥ ذلك التقدير المختلف بحسب اختلاف إمكاناتهم. وبيته بقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا﴾، على وصفين: أحدهما؛ أن تلك الجواهر العقلية، وإن كان لها لون الفضة، فإنها مع ذلك في صفاء القوارير وشفافها. وهو إشارة إلى برأتها عن كدورات علاتق الجسمانية. والثاني؛ أنه، بتأكيده، بيته [٢٨ ر] على أنها مقرراً لعلوم الحقيقية، قراراً لا يتبدل ولا يتغير بحسب تغيير المعلومات.

فإن قلت: الطائف بالحقيقة، مغاير لما يطاف به. وأنت عبرت بما يطاف به عن المبادئ العالية، والطائفون، أيضاً، عبارة عن تلك الجواهر كما في قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾^٦. وهذا يقتضى أن يكون الطائف غير المطاف به.^٦ قلت: كشف هذا السر يستدعي تطويلاً، إلا أنا نقول إن الطائف هناك هو بينه المطاف به و تغاير النسب لا يوجب الكثرة.

بيان ذلك: أن تلك الجواهر العقلية لما كانت مشاهدة للنفوس المستكملة الإنسانية، ومقابلة لها مقابلة المرايا العالية للمرايا السافلة، كانت تلك المرايا العالية، ذواتها وما فيها من الموجودات، منقشة متصورة بها المرايا السافلة. فالطواف والمطاف به والطائف عبارة عن معنى واحد، وإن كانت^٧ الاعتبارات^٨ بسبب الطواف والطائف والمطاف به متغايرة. ثم أقول: من رأس المبادئ العالية أنواع متعددة، متكثرة، مترتبة لها أطلاقاً، فإشراقها على

١. الف: الغريزة.

وجه غريز: حسن. به نوجوان غير مجرب نيز غرير گفنه می شود. لسان العرب، ١٦ / ٥.

٢. الآنية: جمع الإناء. مثل الإله والآلهة وجمع الآنية: الأواني والأوان. لسان العرب، ٢٥ / ١٢ و ٤٨ / ١٤.

٣. الف: - إليه. ٤. الف: الطائفين. ٥. واقعه: ١٧ و ١٨.

٦. ت: العبارات.

٧. ش: كان.

٨. ش: - به.

التفوس إظلالها واستفاضة النفوس منها اقتطأها. وبهذا الذى لَمُخْنَا^١ تَظَهَّرَ^٢ وجوهٌ ووجهةٌ حسنةٌ بديعةٌ من التفسير. وتظهر^٣ نكتةٌ بهيئةً أهيةً [٢٨ ب] فى نسبة الدنوّ إلى الظلال، والتدليل إلى التطوف. ووجهٌ ووجهةٌ فى تغاير الطائف والمُطافِ به. فإن بعض تلك المبادئ طائفٌ وبعضها^٤ مُطافٌ به، مُشَبَّهٌ^٥ بأكواب. وكانت قواريرًا من فضة. وفى كانت لطفٌ لطيفةٌ، تَبَيَّنَتْ^٦ له! وضيقتُ الوقتَ يَمْنَعُنِي عن الإطالة. والحُرَّةُ تكفيه^٧ الإشارة. وفى الإشارة كفايةً على أنه يمكن أن يراد بالأكواب والقوارير مقدمات. وفى التفسير عن المقدمات، بالأكواب والقوارير، لطفٌ لطيفٌ. ثم نقول: لا يخفى على أولى النهى أن فى الآية أموراً ينبغى الاستكشاف عنها: منها: كيفية كون هذه الأكواب من الفضة والقارورة^٨ وهما جوهراً متباينان. ومنها: تبين^٩ فاعل التقدير. ومنها: وجه التأكيد. ومنها: وجه إعادة المصدر.

و أما أولاً؛ فيمكن أن يُبين بوجودها^{١٠} أن قوارير الدنيا مأخوذة من الرَّمَلِ والحَجَرِ، وقارورة الجنة مأخوذة من الفضة. فكما أن الله تعالى قادرٌ على تَقْلِيْبِ الرَّمَلِ والحَجَرِ رُجَاجَةً صافيةً، كذلك قادرٌ على تَقْلِيْبِ الفِضَّةِ قارورةً لطيفةً. وفى الآية إشارةٌ إلى أن نسبة قارورة الجنة إلى قارورة الدنيا، كنسبة فضة الجنة إلى حجارة الدنيا.^{١١} وبهذا يَتَقَطَّنُ بصفاء قارورة الجنة و لطفانها. وثانيها؛ أن كمال الفضة فى بقائها وبقائها و صفائها^{١٢} و شرفها، [٢٩ ر] إلا أنها كنيهة^{١٣} الجواهر. و كمال القارورة فى شفافها و صفائها، إلا أنها سريعة الانكسار.^{١٤} و الآية إشارةٌ إلى أن آية^{١٥} الجنة جامعةٌ بين صفاء الفضة وبقائها وبقائها،^{١٦} و صفاء^{١٧} الرجاجة و لطفها و شفافها.

١. ش، الف: ملحننا.

لَمَحَ اليه: اختلس النظر. لسان العرب، ٥٨٤/٢

لَمَحَ الى الشيء: أشار إليه المنجمد فى اللغة والأعلام.

٢. ش: يظهر.

٥. ش، ت: مشتبه.

٤. د: فى بعضها.

٣. ش، الف: يظهر.

٧. الف: يكفيه.

٦. ش: - لطيفة.

٨. قوارير: معربٌ و در اصل فارسى است. به معنى بلور، كريستال. لسان العرب، ٣٩٥/٥.

القارورة: إناء رقيق صاف توضع فيه الأشربة، وقيل: و يكون من الزجاج. البحر المحيط، ابو حيان، ٣٩٢/٨.

٩. الف: تبين.

١٠. الف: الأولها.

١١. "ابن منظور" به نقل از "رجاج" آورده است: در اين آيه خداوند متعال در صدد بيان فضل و برترى قوارير بهشتى است. اين ظروف، بلورين و در اصل نقره مى باشند، اما به گونه اى كه داخل آنها از خارج آنها هويدا و آشكار است. لسان العرب، ٢٠٨/٧ و نیز معانى القرآن، الرجاج، ٢٧٤

١٢. (ش): «صفاتها»

١٣. الف: كيفية الجوهر.

١٤. التفسير الكبير، ٢٤٩/٣٠: ... فكما أن الله تعالى قادر على أن يقلب الرمل الذئيف رجاجة صافية، فكذلك هو قادر على أن يقلب فضة الجنة قارورة لطيفة...

١٥. د: - صفاء.

١٦. ش: - صفاء.

١٦. ش: + وصفاتها.

وثالثها؛ أن يكون إشارة إلى أن تلك الآية من الفضّة، ولكن يكون لها صفاء الرّجاجة. و رابعها؛ أن القارورة في الآية ليس بمعنى الرّجاجة، بل العرب يُسمّى كلّ ما استدار من الأواني، قارورة^١. سيّما وقد رُقِّ و صفا.

فحاصل التفسير، أن الطّواف بأكوابٍ من فضّةٍ مُستديرة، صافية، رقيقة. هذا، ولنا أن تفتن^٢ بهذا على أسرارٍ لا يكشف عنها الأستار. والله أعلم بسرّات الأسرار. ولقد لمّخنا^٣ إلى كلمة بهيّة، آهية، مناسبة لهذا في بعض رسائلنا. يتفطن بها من أهلها.

و أما الثاني؛ فهو بيان المقدّر. فيه وجهان: الأوّل أنه^٤ هو الطائف والثاني أنه هو الشارب^٥. ولكلّ وجه وجه، بل وجوه وجه.

و أما الثالث؛ فلا يخفى على من تفتن بالأوّل. كما أن الرابع ظاهر لمن تأمل في الثاني^{٤٠}. وقيل: الضمير في قدروها، عائد إلى عباد الله، الموصوفين بالصفات السابقة. والمعنى على هذا الوجه: أنهم لما كانوا أسباباً قابلة، لهم حظ في نسبة تقدير تلك التعلّقات إليهم. و قرئ قدروها على البناء [٢٩ ب] للمعقول^٦. والمعنى قريب من الأوّل.

المشرّق الرابع عشر:

تفسير الآية السابعة عشر، وصف شراب الجنة

قوله تعالى: ﴿و يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾^٧.

الكأس ههنا: هي الأوّل بعينها. وإنما^٨ أورد ههنا، بصفة المزاج^٩ بالزنجبيل، لأن الزنجبيل

١. قارورة: سُميت بها لإستقرار الشراب فيها. لسان العرب، ٨٨/٥ و نيز التفسير الكبير، ٢٤٩/٣٠.
ابن الجوزي به نقل از ابن فتيبة می گوید: این تشبیه است به معنی مثل نقره. یعنی سفیدی و درخشندگی آن

همچون نقره و روشنی و نمایانی آن همچون بلور است. زاد المسیر، ٤٣٦/٨.

٢. ش، د: يتفتن. ٣. الف: ملّخنا. ٤. الف، ش: - أنه.

٥. فخر رازی: المقدّر لهذا التقدير من هو؟ فيه قولان: ... التفسير الكبير، ٢٥٠/٣٠.

٦. قرائت قدروها منسوب است به عبید بن عمیر، شعبی، ابن سیرین و نیز علی بن علی، ابن عباس، سلمی، قتادة، زید بن علی، حجدری، أصمعی و دیگران.

الجامع لأحكام القرآن، ١٤١/١٩؛ مجمع البيان، ١٠ - ٩/٦١٨؛ روح المعاني، الآلوسی، ١٦٠/٢٩.

زمخشري در تبیین این قرائت می گوید: ائى جعلوا قادرين لها كما شأوا. الكشاف، ٦٧١/٤.

٧. الف: آنا. ٨. ش، ت: المزج.

٩. زنجبیل: نوعی بوته سبز، مخصوص سرزمین عرب است. همچون سبزیجات دیگر بصورت تازه مصرف

ما يستلذه العرب و يَضْرِبُ به المثل فى أشعاره. قال الأعشى:

كَأَنَّ الْقَرْنَفَلَ وَالزَّنَجِيْلَا
بَاتَا بِفِيهَا ٢ وَأَزْيَا ٣ مَشُورًا ٤١

و المراد المبالغة فى تعريف اللذة العقلية بايراد كلِّ مُسْتَلَذٍّ به، حساً. ثم لا يخفى على
أولى النهى أنه تعالى وَصَفَ مَشْرُوبَ ٢ هَوْلَاءِ، تارةً بمزاج الكافور، و أخرى بمزاج الزنجبيل و
هما مختلفتان^٥ متباينان. و فى هذا سرٌّ، بل أسرارٌ. و أنا أَكْشِفُ منها شَيْئًا.

فأقول: إنَّ هَوْلَاءِ الأبرارِ الأخيَارَ كثيرةٌ،^٦ مختلفةٌ ذواتاً و أحوالاً و صفاتاً. فلكلِّ بكلِّ حالٍ
شُرْبٌ و مَشْرَبٌ يليقُ به بحسبِ حاله. فليشربهم تارةً مزاج الكافور و أخرى مزاج الزنجبيل. بل
لكلِّ شرابٍ فى كلِّ نشأةٍ نشوةٌ.^٧ فاذا كان له مزاج الزنجبيل المشهوى، كان شربه مشهياً،^٨
مستدعياً لمَشْرَبٍ^٩ و مطعمٍ آخر. فشبهه الفيوض المستدعية لفيوض آخر بالشراب الممزوج
بالزنجبيل و التى لم يتبغها شوقٌ و أفادَ بزداً و طمأنينةً بالمتزج بالكافور. [٣٠ ر] فتفطن بهذا
تجد سرّاً من النشوة و السرور.

سرٌّ سرى: ١٠ الشراب، المشروب من العين بعينه، بما يُزِيلُ بحدته فضول^{١١} الطبيعة، كان مزاجه
زنجبيلاً. و بما يفيد برد اليقين و طمأنينةً كان مزاجه كافوراً. تفطن له! فإنه سرٌّ فيه أسرارٌ.

المشرف الخامس عشر:

تفسير الآية الثامنة عشر، منبع الرحمة الالهية

قوله تعالى: «عِينَا فِيهَا تُسْمَى سَلْسَبِيْلًا ﴿١٨﴾».

→

نمى شود، بلکه خشک شده آن کاربرد دارد. بهترین نوع آن به سرزمین چین اختصاص یافته است. لسان

العرب، ٣١٢/١١، بوى خوش زنجبيل و طعم گس آن براى عرب لذت بخش است. مجمع البحرين، ٣٨٦/٥.

١. ش: لقوله.

٢. ش، ت: بعينها؛ الف، د: فيها.

٣. اربابا.

٤. ش: + و.

٥. ش: مختلفا.

٦. د: كثيرة.

٧. يشوة و نشوة: مستى.

٨. تسمى الرجل من الشراب، نشوا و نشوة و نشوة و نشوة: سكر فهو نشوان لسان العرب، ٣٢٥/١٥؛ مجمع البحرين،

٩. ش: مشهياً.

١٠. ش: محو شده است.

١١. ش: حصول.

سرى: الشريف الرفيع، النفيس. مجمع البحرين، ٢١٦/١.

السَّلْسَبِيلُ وَ السُّنْسَلُ وَ السَّلْسَالُ وَ السَّلْسُلُ: سَرِيحُ الْجَرِيَانِ فِي الْحَلْقِي^{٤٢}. ١. وَ الْمَرَادُ مِنَ الْعَيْنِ ٢ ههنا أيضاً، هو الْعَيْنُ السَّاقِيَةُ. الْأَنَّهُ أوردُهُ ههنا بِصَفَةِ السَّلَاسَةِ وَ سُوعَةِ الْفَيْضِ الْإِلَهِيِّ فِي حَقِّهِمْ، وَ سُهُولَةِ اقْتِنَاصِ^٤ الْمَعْقُولَاتِ عَلَيْهِمْ، اذْ كَانُوا عَلَى غَايَةِ مِنَ الْإِمْكَانِ. ثُمَّ لَمَّا وَصَفَ الْكَأْسَ بِطَعْمِ الرَّنْجَبِيلِ، وَ كَانَتِ الْكَأْسُ مِنْ تِلْكَ الْعَيْنِ، نَبَّهَ فِي وَصْفِ الْعَيْنِ بِسَلْسَاةِ الْجَرِيَانِ فِي الْحَلْقِي، عَلَى أَنَّهَا مَعَ اسْتِزَامِهَا لِطَعْمِ الرَّنْجَبِيلِ لَيْسَ فِيهِ قُوَّةُ اللَّذَاعَةِ^٥ الَّتِي فِيهِ. فَشَبَّحَانَ الْمُثَلِّهُمُ لِتِلْكَ الْاسْتِعَارَةِ وَ الْهَادَى لِتَحْرِيرِ تِلْكَ الْعِبَارَةِ.

المشرق السادس عشر:

تفسير الآية التاسعة عشر، شباب أهل الجنة

قوله تعالى: ﴿ وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا ﴾^٦.
المراد بالطواف: ما ذكرناه. و الولدان: عبارة عن العقول الفعالة المجردة. و التخليد: إشارة إلى دوام كل منهم بدوام عيلته و ذلك ظاهر. و إنما شبههم باللؤلؤ المنثور، لأنه على [٣٠ ب] اللؤلؤ الأشرق^٧ مع الصفا و عزة الجوهر. و أما التثنية، فليتفاوت مراتبهم. كأن الوصف بالانتشار أولى من النظم.^٨

١. السَّلْسُلُ: سهلٌ متقاد. لسان العرب، ٢٧٦/١، العين، ١٢٣/١ و ١٠٠/٢
- سلسلا يا سلسبيل: الخالض الصافي من القذى و الكبر.
- و يقال شربا سلسل و سلسال و سلسبيل: السهل المدخل في الجلق.
٢. ش: من العين.
٣. ش: اقتناص.
٤. اقتناص: اصطباد.
٥. القنص و الفنيص: الصيد. العين، ٦٥/٥، لسان العرب، ٨٣/٧.
٦. اللذع: حرارت اندك آتش (= الخفيف من احراق النار).
- الذرع: سوزش و گزش (= اللسع).
- الذذع: حالتي كه هنگام گرسنگي در شكم احساس مى شود. (= الذى يجده عند الجوع من عذبه). لسان العرب، ٣١٧/٨ و ٣١٨، ٤٦١/٤. نقيض اللذع هو السلاسة. مجمع البحرين، ٣٨٧/٤ اللذاع: بسیار سوزاننده.
٧. فراء: «عرب پسر جوانى را كه بزرگ شده ولى فاقد ريش است، مخلص مى گوید». بنابر ابن ولدان مخلصون. يعنى جوانانى كه پير نمى شوند و تغيير چهره و اندام نمى دهند. معانى القرآن، ١٢٢/٣، ١٢٣ و الوسيط، الواحدى، ٢٣٣/٤.
٨. د، ت: الأشرف؛ ش: الشرف.
٩. واحدى: اللؤلؤ اذا نثر من الخيط على البساط كان أحسن منه منظوماً الوسيط، ٤٠٤/٤ و نیز الكشاف، ١٢٣/٤ فخر رازى: ... لِأَنَّ اللَّوْلُؤَ إِذَا كَانَ مَنفَرَقًا يَكُونُ أَحْسَنَ فِي الْمَنْظَرِ، لَوْ قُوعَ شِعَاعٍ بَعْضُهُ عَلَى الْبَعْضِ، فَيَكُونُ مُخَالَفًا لِلْمَجْتَمِعِ مِنْهُ. التفسير الكبير، ٢٥١/٣٠ و نیز روح البيان، البروسوى، ٢٧٣/١٠.

فإن قلت: الحسبان^١ من باب الظنّ و المعارف يومئذٍ جليّة، علميّة، عاربيّة عن شوب الظنون، فكيف يكون ذلك؟ قلت: المراد^٢ بقوله: إذا رأيتهم: إذا كنت فى نفس كاملة، لها ملكة الإتصال بعالمها، وهى فى هذا البدن و حصل لتلك النفس انتعاش^٣ بما فى العالم العلوى، و وصل الى عالم الجسّ و التخيّل على كفيّة سنذكرها^٥. فرّما يحصل فيها على صور اللؤلؤ المنتور محسوسة^٤ و كان ذلك حسباناً و إن كان العقل يحكم بتجرّده إلا أنّ المتخيّلة تصوّرها بتلك الصور، فتظنّ أنّها تلك الصور أو قريب منها. و الجلائل المقدّسة أجلّ ممّا عندنا و أعلى.

المشوق السابع عشر:

تفسير الآية العشرون، النعمة الدائمة

قوله تعالى: ﴿وإذا رأيتَ ثمَّ رأيتَ نعيماً و ملكاً كبيراً﴾^(٢٠).

ثمّ أشار الى الجهة العقلية التى هى الأرض المقدّسة. و المراد: أنّك اذا وصلت الى ذلك المكان لاح^٧ لك جميع ما ذكرناه من النعيم الأزلّى الأبدى، مع نعيم و خيرات لا تطلّع^٨ عليها مادامت^٩ فى هذا البدن. و إليه إشارة بقوله: أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت^{١٠} و لا أُذن سمعت و لا خطر^(٣١) [ر] على قلب بشر^{٤٣}.

و الملك الكبير: إشارة الى كون العالم منظوماً بنظام العناية الإلهية، المنطبقة على كل كلى و جزئى، لا يتأخّر متقدّم و لا يتقدّم متأخّر. كل موقوف على سببه و متوطّ بوقته و معلق على شرطه، «لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون»^{١١}. و إليه إشارة بقوله: «و الأرض جميعاً قبضته

١. حسبت الشيء أحسبه، حسباناً و حُسباناً.

و الحُسان: الحساب

حَسِبَ الشيءَ حِسَاباً: ظنّه لسان العرب، ٣١٤/١ و ٣١٥؛ العين، ١٤٩/٣.

٢. ش: قلنا. ٣. ش، ت: افزوده إن.

٤. انتعش: ارتفع؛ نهض. لسان العرب، ٣٥٥/٦؛ مجمع البحرين، ١٥٥/٤.

٥. ش، ت: + إنشاء الله.

٦. ظ نكارش إنشاء الله نكارش فارسى و غلط رايج است. صحيح ابن نكارش إن شاء الله مى باشد. با توجه به اينكه حرف شرط إن به فعل شرط متصل نمى شود.

٧. ش: + و ليس لها فى الحق صورة محسوسة.

٨. الف، ت، ش: لا يطلع. ٩. ط: مادمت. هر چهار نسخه مادامت ضبط کرده اند.

١٠. الف: رأيت.

١١. هر چهار نسخه: لا يستقدمون ساعة و لا يستأخرون.

اعراف: ٣٤، يونس، ٤٩؛ نحل: ٦١.

يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ^١. فذلِكَ الْمَلِكُ ٢ هُوَ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ مَا عَدَاهُ مُضْمَجِلٌ بَاطِلٌ. ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... ٣ لَهُ الْحَكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^٤.

المشرق الثامن عشر:

تفسير الآية الواحدة والعشرون، ملابس و حلي الجنة

قوله تعالى: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَ اسْتَبْرَقٌ وَ حُلُوعًا أَسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ وَ سَقِينُهُمْ رَبَّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾^٥.

عَالِيَهُمْ نُصِبَ عَلَى الْحَالِ مِنْ ضَمِيرٍ فِي يَطُوفُ عَلَيْهِمْ^٦. وَ السُّنْدُسُ وَ اسْتَبْرَقٌ نَوْعَانِ مِنَ الثِّيَابِ^٧. وَ ذَكَرَ صِفَةَ الْخُضْرَةِ، لِأَنَّهُ مِنَ الْأَلْوَانِ الْمَشْرِقَةِ الَّتِي تَمُدُّ الرُّوحَ. وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِأَنَّ أَشْرَفَ تِلْكَ الثِّيَابِ مَا كَانَ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَ الْمَرَادُ مِنْ تِلْكَ، الْإِشَارَةُ إِلَى مَا حَصَلَ لَهُمْ مِنْ لِبَاسِ الْكِرَامَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي أَحَلَّتْهُمْ تِلْكَ الْمَحَالَّ وَ الْمِبَالِغَةَ فِي التَّعْبِيرِ عَنْ تِلْكَ اللَّذَاتِ، لِكُلِّ مُكْمَلٍ حِسًّا. وَ قَدْ ذَكَرْنَا طَرَفًا مِنْ ذَلِكَ. وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَ حُلُوعًا أَسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ﴾ وَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، ﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾^٨، إِشَارَةً إِلَى تَخْلِيَةِ مَعَاصِمٍ^٩ نَفْسِهِمْ [٣١ ب] بِأَسْوَرَةِ الصُّورِ الْقُدْسِيَّةِ. فَكَمَا أَنَّ الْمَعَاصِمَ يُزَيِّنُ وَ يُحَسِّنُ بِالْأَسْوَرَةِ مِنْهَا وَ يَكُونُ ذَلِكَ كَمَا لَاتُهَا، فَكَذَلِكَ التُّفُوسُ بِتِلْكَ الصُّورِ^{١٠} وَ فُرْقَانٍ^{١١} مَا بَيْنَ الْجَلِيَّتَيْنِ.

وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ سَقِينُهُمْ رَبَّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا، قَدْ سَبَقَ مِنْهَا مَعَانِي الْمَرَادِ بِالشَّرَابِ^{١٢} غَيْرُ مَرَّةٍ. وَ إِنَّمَا أَوْرَدَ هَهُنَا بَزِيَادَةَ صِفَةِ الطُّهُورِ. وَ الْمَرَادُ مِنْ تِلْكَ الصِّفَةِ أَنَّهُ طَاهِرٌ فِي نَفْسِهِ، وَ إِنْ أُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمُ

١. زمر: ٦٧ ﴿وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ...﴾.

٢. د: افزوده و

٣. در هر چهار نسخه ضبط آیات بدون فاصله است، لذا فاصله ... + مصحح می باشد.

٤. قصص: ٧٥ ﴿وَ هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحَكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

٥. قصص: ٨٨ ﴿وَ لَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحَكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

٦. ش: ت: در حاشیه: + السندس: مارق منها. و الاستبرق: ما غلظ.

٧. كهف: ٣١ ﴿يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا﴾.

٨. فاطر: ٣٣ و حج: ٢٣: ﴿يُحَلِّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ لُؤْلُؤًا وَ لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرًا﴾.

٩. المعاصم: جمع مِعْصَمٍ: مَوْضِعُ السَّوَارِ مِنَ الْيَدِ أَوْ مِنَ السَّاعِدِ مَحَلُّ دَسْتِنْدِ دَرِ بَازُو مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ، ١١٧/٦

١٠. لسان العرب، ٣٤٨/١٢ ش، ت: افروده: و فرقان ما بين الزينتين

١١. فرقان: كُلُّ مَا فُرِّقَ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ لِسَانِ الْعَرَبِ، ٣٥٢/١٥ وَ ٢٢٧/٢ مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ، ٢٢٤/٥

١٢. المشرق الرابع.

الخمير، مطهَّرٌ لِمَنْ شَرَبَهُ. ١ و أئى طاهرٍ أبعُد عن شائبةِ النجاسة^٢ من تلك الأنوار، المُبرِّاةُ عن نجاسةِ الوهم و الخيال. ثم أئى مطهَّرٍ ابلغ فى غسلِ دَرَنِ^٣ السَّفَلِيَّاتِ من ماءِ يَنْبوعِ الحيوَة.⁴⁵

المشرقُ التَّاسِعُ عَشْرُ:

تفسير الآية الثانية والعشرون، الجنة نتيجة الجهد فى الحصول عليها

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا﴾^(٢٢).

يريدُ أنُ التُّعْمَةَ التَّى أُفِيضَهَا عَلَيْكُمْ، هى بِحَسَبِ سَعْيِكُمْ، أى: حَرَكَاتِكُمْ الحِسِّيَّةَ و العَقْلِيَّةَ فى تحصيلها. و الشُّكْرُ مِنَ اللّهِ يَزِجُّ فى النَّظَرِ الى عِلْمِهِ بِاستحقاقهم لما وَهَبَ لهم. ٢ و اللّهُ أَعْلَمُ.

المشرقُ العِشْرُونَ:

تفسير الآية الثالثة والعشرون، الوحي و نزول القرآن

قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُنزِّلُ الْكُرْآنَ عَلَيْكَ تَنْزِيلًا﴾^(٢٣).

التنزيلُ إِنْشَارَةُ الى الوَحْيِ. و لَنْبِيْنُ كَيْفِيَّةٌ^٥ ذلك على ما يقتضيه قواعدُ الفِلسَفَةِ. فنقولُ: إِنَّ النَّفْسَ الكَامِلَةَ اذا نَظَرَتْ الى جَانِبِ القُدْسِ، فربَّما وَقَعَتْ لها حَلَسَاتٌ و فَلَائِتَاتٌ، فيتنقَّشُ^٦ بنقشٍ غيبيٍّ من هناك. ثم إِنَّ القُوَّةَ المتخَيَّلَةَ⁴⁶ تتوعَّجُ^٧ الى

١. فخر رازى: يكون الطهور، مطهراً لأنه يطهِّرُ باطنهم عن الأخلاقِ الذميمة و الأشياءِ المؤذية. التفسير الكبير، ٢٥٣/٣٥.

٢. و نيز كشف الأسرار، المبيدى، ٣٢٥/٢.

البيضاوى: و وصفه بالطهورية فإنه يطهِّرُ شاربه عن الميل الى اللذاتِ الحسبية و الرُّكُونِ الى ماسِوَى الحَقِّ فيتجرَّدُ لمطالعةِ جماله مُلْتَمِذًا بِلِقَائِهِ، باقياً ببقائه. انوار التنزيل، ٥٢٧/٢.

٣. ش، ت: النجاسة.

٤. الذرّن: الوسخ؛ تلتخ الوسخ، ألودكى، أعشثن به ألودكى. قد دَرَنَ الثوبَ دَرَنًا فهو دَرِنٌ. العين، ٣٨٦/٤، و ٢٥/٨.

لسان العرب، ١٥٣/١٣؛ مجمع البحرين، ٢٤٧/٦.

٥. فخر رازى، گویا خداوند متعال در جواب اهل بهشت می گوید: این نعمتهای فراوان در دایره علم و حکمت من، پاداشی است برای شما. ای بندگان من! آنها را برای شما آفریدم و به خاطر شما فراهم ساختم. التفسير الكبير، ٢٥٥/٣٥ الوجه الثانى.

٦. د: كيفية.

٧. ط: تنقش. د: المخيِّلة.

٨. د: در حاشیه: + أى يتحرك.

ش: ت: يتوعَّد و يتوعَّج.

تَشْنِيجٌ^۱ المعنى العقلى [۳۲ ر] فى صُورٍ جزئيةٍ، و المحرُّكُ لها حينئذٍ أمران: أَحَدُهُما؛ أَنَّهُ يزولُ عنها الكلالُ^۲ و الملألُ، بسببِ الرَّاحَةِ فى التَّفَاتِ النَّفسِ فيعودُ الى ما يقتضى طباعُها من الشَّنِيجِ^۳ و التَّلْوِيجِ^۴، و ثانيهما؛ أَنَّ النفسَ تَسْتَعِينُ^۵ بها و تستخدمها،^۶ فنزلتُ تلك الصُّورُ الجزئيةُ مناسبةً لذلك المعنى الكلىَّ و يحفظُه الى الخيالِ، فيُسلِّطُ الخيالَ على الحسِّ المشتركِ، فيرسمُ فيه صورةً على غايةِ الحُسْنِ و الرِّينَةِ. فيكونُ، حينئذٍ،^۷ مشاهدًا و يَحْضُلُ لها، حينئذٍ، إِبصارُ صورةٍ أو سماعُ كلامٍ^{۴۷}. حتَّى كان عليه السَّلامُ يَرى^۸ جبرئيلَ فى صورةِ دَحِيَّةِ الكلبى، اذ كان مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ وَجْهًا و أجملها صورةً و كان يَسْمَعُ الوَحىَ مِنْهُ^{۴۸}. و كذلك سائرُ الأنبياءِ.

و الوَحىُّ الصَّرِيحُ من ذلك ما كان مَضْبُوطًا فى الذِّكْرِ و الخيالِ، ضَبْطًا محفوظًا مُسْتَقَرًّا. فهذه حقيقةُ ذلك الإنزالِ على الاختصارِ. و لهذا البحثِ مواضعٌ مُسْتَوْفَى فيها. مَنْ أراد طالعَها هذا، على رَأْيِ الحكماءِ. و أمَّا على المَذْهَبِ المنصورِ، فالأَمْرُ واضحٌ بَيْنَ من غيرِ قُصُورِ.

و اعْلَمُ أَنَّ فى هذه الآيَةِ التَّفَاتِ الى خُطابِ الرِّسُولِ ﷺ. و تأكيدُ الضميرِ بالضَّميرِ^۹ و الإنزالِ بأنْ ذُكِرَ^{۱۰} بالفعلِ^{۱۱} أوْلاً؛ و بالمصدرِ ثانياً، إشارةً مليحةً الى رَدِّ وَهَمِ الفلاسفةِ و الى أَنَّ التَّكاليفَ الواردةَ على لسانه، منسوبةً الى الفاعلِ الأوَّلِ، جَلَّ ذِكْرُه، و تفرِيعٌ لِأَوْهَامِ المُكَلِّفِينَ [۳۲ ب]، بتقريرِ ذلك عليهم. لِقَلَّا يَتَّقَا صَرَا و لا يَتَّكَا سَلُوا عن القيامِ بتلك التَّكاليفِ بينَ الجهادينِ: الأصغرِ و

→

تَعَوُّجٌ: منحرف شدن. تمايل یافتن، معطوف شدن.
عَوَّجْتُ الشَّيْءَ تعويجاً فَتَعَوَّجَ: اذا حَنَيْتَهُ و هو ضِدُّ قَوْمْتَهُ. فاما اذا انحنى فى ذاته، فيقالُ إِعْوَجَّ اعوجاجاً.
لسان العرب، ۲ / ۳۳۲.

۱. تشنيج: تحريك، لرزش، انقباض

الشَّنِيجُ: تشنُّجُ الأصابعِ كُلِّها و الجلدِ. العين، ۳۷/۶

الشَّنِيجُ: تَقْطُصُ الأصابعِ و الجلدِ. لسان العرب، ۳۰۹/۲

۲. الكلال: درماندگی، لاعلاجی، ناتوانی

الكلال: الإعياءُ و العياءُ الذى لا دواءَ له. العين، ۲۷۲/۲

كَلَّ يَكِلُّ كَلالَةً و كلالاً: أَعْيَا. لسان العرب، ۵۹۱/۱۱

۳. ش. ت: در حاشیه: + الى جانب القدس.

۴. تلويج: تغيير رنگ دادن، رنگ پذيرفتن.

لاَحَهُ العَطشُ و لَوَّحَهُ اذا عَيَّرَهُ و لاَحَهُ، يَلوِّحُه: غَيَّرَ لَوْنَهُ و لَوَّحْتُ الشَّيْءَ بِالنَّارِ: أَحْمَيْتُهُ. لسان العرب، ۵۸۵/۲.

۵. ش. ت: يستعين.

۶. الف، ش. ت: يستخدمها.

۷. ش. ت: فى.

۸. ش. ت: ير.

۹. د: ساقط است.

۱۰. ش. ت: بأنْ ذَكَرَ.

۱۱. ش. ت: بالفعل.

الأكبر. وكثيراً ما يُخاطبُ رئيسُ القومِ بِالخِطَابِ العامِّ لهم. و ذلك كثيرٌ فى التنزيل.

المشرق الحادى والعشرون:

تفسير الآية الرابعة عشر و الخامسة عشر و السادسة عشر، تشجيع النبي على الصبر و ذكر الله و صلاة الليل

قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾ وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَ أُصِيلاً ﴿٢٥﴾ وَ مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَ سَبِّحْهُ لَيْلاً طَوِيلاً ﴿٢٦﴾﴾.

شَرَعَ الْآنَ فى الْحَثِّ على الصَّبْرِ وَ تَوْطِينِ النَّفْسِ على أَحكامه، أَوَّلًا؛ ثُمَّ على الْإِنْجَارِ عن الطَّاعَةِ لغيره، ١ ثانياً؛ ثُمَّ على المِوَاطِئَةِ على الْعِبَادَاتِ بِحَسَبِ التَّفْصِيلِ، ثالثاً. الْأَمْرُ الْأَوَّلُ؛ إِشارةً ٢ الى الْحُبِّ الى الْإِضْطِبَارِ على الْأَحْكَامِ الْإِهْتِيَةِ الْواردة على النَّفْسِ بِحَسَبِ قُوَّتَيْهَا: النَّظَرِيَّةِ وَ الْعَمَلِيَّةِ.

الثانى؛ نَهَى ٣ عن التَّعَدَى الى ما عَداه من مُطَاوَعَةِ الْأَوْهَامِ الَّتِي سَوَّأَتْهَا الشَّيَاطِينُ وَ عِلَّتْهُ غالباً كَلَالٌ وَ مَلَالٌ يُحْصَلُ فى الْقَوَى. فَيُضْرَفُ النَّفْسُ عن الطَّاعَةِ وَ يَتَصَرَّفُ فيها، مُتَقَرِّباً الى إِطَاعَةِ مَنْ يُبْعِدُهَا عن الطَّاعَةِ وَ الْعِبَادَةِ. وَ يُعِدُّهَا وَ يُمِدُّهَا ٥ بِمُشْتَهَاتِ الْهَوَى الْحِسِيَّةِ. وَ لِهَذَا السَّرُّ أَمَرَ بِالْتَّعَوُّذِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ ٦. وَ قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طُغْفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾ ٧.

وَ الْآثَمُ إِشارةً الى مُطْعِ النَّفْسِ [٣٣ ر] الْأَمَّارَةِ بِاطْنًا وَ يُظْهِرُ خِلَافَهَا. وَ يَكُونُ ذَلِكَ رَوادِعُ ٨ وَ هَوْلًا هُمُ الْفَسَاقُ شَرَعاً. وَ الْكُفُورُ ٩ إِشارةً الى الْكافِرِ الْمُطْعِ لَهَا، ظاهراً وَ باطنًا. وَ الثَّالِثُ؛ حَثٌ ١٠ على أَنْواعٍ مِنَ الْعِبَادَاتِ بِحَسَبِ التَّفْصِيلِ. وَ ذَكَرَ مِنْهَا: ١١ الْأَوَّلَ ذِكْرَ اللَّهِ

١. الف، ش: لغيرها. ٢. الف - اشاره.

٣. ش: ينهى. ٤. سَوَّلَ لَهُ الشَّيْطَانُ: زَيَّنَ وَ أَرَاهُ آيَةً، أَغْوَاهُ الْعَيْنُ: ٢٩٨/٧ لسان العرب، ١١/٣٥٥.

٥. ش: تعدها و تمدها. ٦. نحل، ٩٨.

٧. ش: يذكروا

٨. اعراف: ٢٥١ ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾

٩. ش: وادع؛ الف: «لرواوع»

١٠. روادع: جمع رادعة بازدارنده. فوهنگ نفيسى، ١/٦٩٧ و ١٦٥٧. ٩. ش: الكفر.

١١. الف: حيث.

١٢. ش: ت: + اسم. ١١. ش: ثلث.

بكرة^١ وأصيلاً^٢، وهو مقدمٌ على كل عبادةٍ. لأنَّ العبادةَ وُضِعَتْ طلباً لله تعالى، و توشلاً^٣ إلى نيلِ معرفته، بحسبِ الإمكان. وكان التصوُّرُ بحسبِ الإسم هو أوَّلُ مراتبِ التصوُّرِ، حينئذٍ، طبعاً، لا جرمَ بدأ بذكره وضعاً. وأمَّا أنَّ العبادةَ وُضِعَتْ لذلك، فذلك ظاهرٌ. و من وُجوهِ إفرادته لشيءٍ من ذلك:

أَنَّ التَّفَسُّ تَكُونُ^٤ فِي أَوَّلِ الرِّيَاضَةِ قَلِيلَةً الْإِتْفَاتِ إِلَى الْجَانِبِ الْأَعْلَى، فَاحْتَاجَتْ إِلَى سَبَبٍ يُدَكِّرُهَا^٥ وَيُوجِبُ التَّفَاتَهَا إِلَى ذِكْرِ الْجَنَابِ. فَوُضِعَتْ الْعِبَادَاتُ، ثُمَّ أُجِلَّتْ الْعِبَادَةُ الْمَشْعُوفَةُ بِالْفِكْرِ، لِكَوْنِهِ السَّبَبُ الْمُوَصِّلَ إِلَى الْمَقْصُودِ وَبِدُونِهِ لَا تَفِيدُ الْعِبَادَةَ. قَالَ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ^٦ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ^٧.

الثاني؛ الأمرُ بالسُّجُودِ فِي اللَّيْلِ. وَعَلِمَ أَنَّ الصَّلَاةَ هِيَ أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ الْبَدَنِيَّةِ. يَتَّبِعُكَ عَلَى ذَلِكَ، أَنَّهُ قَدْ كَرَّرَ فِيهَا مَا يُوَجِبُ^٨ التَّوَجُّهَ إِلَى الْمَقْصُودِ الْأَقْصَى وَهُوَ اسْمُ اللَّهِ الْأَعْلَى. ثُمَّ وُضِعَتْ فِيهَا حَرَكَاتٌ وَسَكَنَاتٌ عَلَى هَيْئَاتٍ^٩ مَخْصُوصَةٍ جَرَّتْ الْعَادَةُ بِالْإِدْمَامِ بِهَا بَيْنَ يَدَيِ الْمُلُوكِ، تَقْوِيَةً لِلتَّقْيِيدِ^{١٠} [٣٣ پ] وَتَأْكِيداً لِلتَّوَجُّهِ.

الثالث؛ التَّسْبِيحُ فِي أَكْثَرِ اللَّيْلِ. وَذَلِكَ مِنْ جَمَلَةِ مَتَمِّمَاتِ الصَّلَاةِ، مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يَتِمُّ^{١١} بِهَا الْغَرَضُ الَّذِي وُضِعَتْ تِلْكَ الْعِبَادَةُ لِأَجْلِهَا، فَأَرَدَفَهَا بِهَا. فَأَمَّا كَوْنُهَا بِاللَّيْلِ، أَفْضَلَ مِنْ وَجْهِهِ الْأَوَّلِ، أَنَّ الْإِتْفَاتَ فِيهِ إِلَى الْجَانِبِ الْعُلْوِيِّ أْتَمُّ. لِأَنَّ اشْتِغَالَ الْحَوَاسِّ بِحَرَكَاتِ الْخَلْقِ وَأَصْوَاتِهِمْ بِالنَّهَارِ مَانِعٌ عَنِ الْإِتْفَاتِ، بِخِلَافِ اللَّيْلِ، فَإِنَّ الْحَوَاسِّ فِيهِ مَتَوَفَّرَةٌ عَلَى الْعِبَادَةِ، خَالِيَةً عَنِ الْمَشَاغِلِ الدُّنْيَوِيَّةِ. فَكَانَ أَفْضَلَ.

الثاني، أَنَّ الْخُشُوعَ^{١٢} وَالتَّقْيِيدَ^{١٣} فِيهِ أَوْفَى. وَلِهَذَا وَجَهُ لَا يَخْفَى. سَرَّهُ مَعَ ظُهُورِهِ مَسْتَوْرًا إِلَّا عَلَى الْعُرْفَاءِ. وَ لَا يَتَأْتَى إِظْهَارَهُ إِلَّا بِكَلَامٍ لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ.

الثالث، أَنَّهُ أَبْعَدُ مِنَ الرِّيَاءِ. لِأَنَّ الْإِسْتِتَارَ عَنْ أَعْيُنِ الْخَلْقِ فِيهِ حَاصِلٌ، فَقَلَّمَا يَقْصُدُ^{١٤} طَالِبُهُ بِهِ الرِّيَاءَ. بِخِلَافِ النَّهَارِ، حَيْثُ تَكُونُ^{١٥} الْعِبَادَةُ بِمَشَاهِدَةِ الْخَلْقِ. فَكَانَ أَفْضَلَ.

١. ش، ت: در حاشیه: + صلوة الفجر.

٢. ش، ت: در حاشیه: + صلوة الظهر و العصر

٣. ش: ترتیباً.

٤. الف، ت، ش: لا يفيد.

٥. ش: يكون

٦. ظ: هيئته.

٧. الف، ت، ش: لا يفيد.

٨. ش: + فيه.

٩. الف: تم.

١٠. ش، ت: يكون.

١١. د: يقصد.

١٢. ش، د: التبعيد.

المشرقُ الثاني والعشرون:

تفسير الآية السابعة والعشرون، الأرواح المغضوب عليها فى أيدي الشياطين

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ (٢٧).

هذه إشارة إلى النفس المقهورة فى أيدي شياطينها. وهى المسترسلة فى طاعة القوى البدنية، المعبر عنها بالنفس الأمارة. كقوة الوهم والخيال وغيرها.

والعاجلة: هى الحياة الدنيا وزينتها واللذات الحاضرة الحسية. أى: يُؤلِّونَ وجوههم شطرها ويُعرضونَ عن القبلة [٣٤ ر] الحقيقية ولا تلتفتُ نفوسهم إلى ما يحصل لها، من ضرورة الموت وما بعدها، من العذاب الموعود، بسبب ذلك الإعراض. ويذرون وراءهم يوماً ثقيلاً. وثقله: شدته.^٢

المشرقُ الثالث والعشرون:

تفسير الآية الثامنة والعشرون، قدرة الله الأبدية

قوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ (٢٨).

ذلك إشارة منه إلى أنه المبدأ الأول لكل مخلوق. وشد الأسر من الوثاق.^٣ والمراد أن أزيمة^٤ أمورهم وحركاتهم بيده. وهو مبدأها^٥ ومصدرها وهى مستندة إليه ومشدودة فى أسر عليه، الذى هو نظام كل موجودات، كليها وجزئها. وإذا كانوا كذلك، لم نكن عاجزين عن تبديله إذا شئنا. وفى ذلك تنبيه على أن القدرة المتعلقة لمن عداه، متلاشية فى جنب قدرته، مُنمَّحِيَّة^٦ بالنسبة إلى عظمته. وههنا دقيقة.^{٥٠} وهى أن الملازمة هذه الشرطية مما لا شك فيها. وذلك أنه

١. الف: لا يلتفت.

٢. فخر رازى: أستمير النقل لشدته وهوله. التفسير الكبير، ٣٥/٢٦٠ الجامع لأحكام القرآن، ١٩/١٥١؛ الكشاف،

٤٧٥/٤؛ مجمع البيان، ١٠ - ٩/٢٢٦.

٣. أسر فلان فلاناً: شد وثاقاً.

و الوثاق: الحبل أو الشئ الذى يُوثَقُ بمنزلة الرباط. لسان العرب، ١٠/٣٧١ العين، ٥/٢٠، ٧/٢٩٤.

٤. ش: الأزيمة.

الأزيمة: جمع الزمام: الخيط الذى فى أنف الناقة؛ ما رَمَّ به. العين، ٧/٣٥٤؛ لسان العرب، ١٢/٣٧٣؛ مجمع البحرين،

٨٠/٦.

٥. مبدؤها.

٦. ش: ت: الموجودات.

٧. امتحى الشئ: إذا ذهب أثره. الأجود إمحى والأصل فيه: انمحي وأما امتحى فلغة رديئة. العين، ٣/٣١٤،

لسان العرب، ١٥/٢٧١، مجمع البحرين، ١/٣٦٧.

إذا تعلق علمه، الذى هو نظام الكل على الوجه الأتم، بشيء مع تمام إمكانه ففعله واجب عنه. لكن تلك الملازمة، وإن صدقت، فلا يلزم صدق جزئى الشرطية، حتى يلزم أنه شاء، فتبدل أمثالهم. والله الموفق.

المشرق الرابع والعشرون:

تفسير الآية التاسعة والعشرون، اللوح المحفوظ

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (٢٩).

هذه إشارة إلى كل ما تقدم من أصناف الوعد والوعيد [٣٤ ب] وغير ذلك مما اشتملت عليه هذه السورة. ونعم التذكرة تلك. فإن فى تصفحها^١ فوائد للعاقلين وفى تدبرها فرائد جمّة للطالبيين السالكين. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^٢. نفسه مقبلة^٣ بوجهها^٤ على ما التفّت إليه سمعها. فقد ذكرنا للسالكين بما أعذنا. و ذكرنا للذين لم يسلكوا، وأتيناهم من الآيات والهدى ما إن سلكوا معها السبيل لم يضلوا. فمن ساقه قلبه التقدير، بإرادة جازمة يفضى بها، إلى سلوك سنن من الطرق الموصلة بنا، سلكها.

المشرق الخامس والعشرون:

تفسير الآية الثلاثون، مشيئة الله و علمه الواسع

قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (٣٠).

هذه إشارة إلى القضاء الإلهى. وهو كون إرادة العبد موقوفة على استعدادها،^٥ مفاضة عليه بحسب إمكانه وليس من قبيل العبد، دفعا للتسلسل والدور^{٥١}، على ما يعلم فى غير هذا الموضع.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ تحقيق لعلمه بكل الموجودات، على أتم الوجوه و أكملها. أما الأمور الكلية، فبالذات و أما الجزئية، فعلى وجه الكلى.

و بيانه على ما قتره بعض العلماء^٦ من رأى الحكماء: أن من الإدراكات ما يتعلق بزمان أو

١. النَّصْفَح: النَّظَرُ فى الأمر. لسان العرب، ٥١٤/٢.

٢. د: - مقبلة.

٣. ش، ت: در حاشيه: + وهو المحقق الطوسى.

٤. ق: ٣٧.

٥. ش: - لها.

مكان، وإنما يكون الإدراك من ذلك المُدْرِكِ بِأَلَةٍ جَسْمَانِيَّةٍ [٣٥ ر]. و ذلك المُدْرِكُ مُدْرِكٌ لِلتَّغْيِيرَاتِ الْحَاضِرَةِ فِي زَمَانِهِ وَيَحْكُمُ بِوُجُودِهَا. وَيَفُوتُهُ^١ مَا يَكُونُ فِي غَيْرِ هَذَا الزَّمَانِ وَيَحْكُمُ بَعْدَهُ وَيُخَيِّرُهُ عَنْه بَكَانٍ وَسَيَكُونُ وَ لَيْسَ هُوَ الْآنَ. وَيَدْرِكُ الْمُتَكَثِّرَاتِ الَّتِي مُمَكِّنَةٌ^٢ أَنْ يَشِيرَ إِلَيْهَا بِأَنَّهَا هُنَا أَوْ هُنَاكَ.

و منها ما لا يكون كذلك. و يكون ذلك الإدراك، إدراكاً تاماً مبرراً عن التعلُّق^٣ بِالزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ. وَيَكُونُ الْمُدْرِكُ بِذَلِكَ الْإِدْرَاكِ مُحِيطاً بِالْكَُلِّ، عَالِماً بِأَنَّ^٤ أَيْ^٥ حَادِثٍ يَوْجَدُ فِي أَيْ زَمَانٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ وَ فِي أَيْ مَكَانٍ مِنَ الْأَمْكَانَةِ، وَ لَمْ يَتَفَاوَتْ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ سَائِرِ الْحَوَادِثِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَيْهِ وَ الْمُتَأَخَّرَةِ عَنْهُ، مِنَ الْمُدَّةِ وَ الْمَسَافَةِ. وَ لَا يَحْكُمُ بِالْعَدَمِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، بَلْ يَحْكُمُ بِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودٍ فِي زَمَانٍ، لَا يَوْجَدُ فِي غَيْرِهِ. كَمَا أَنَّ^٦ الْأَوَّلَ يَحْكُمُ بِأَنَّ الْمَاضِيَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ الْآنَ. وَ كَذَلِكَ يَعْلَمُ تَعَلُّقَ كُلِّ شَخْصٍ بِجِزءٍ مِنَ الْمَكَانِ، وَ بِالتَّفَاوُتِ الَّذِي بَيْنَهُ وَ بَيْنَ غَيْرِهِ فِي الْجِهَاتِ، عَلَى الْوَجْهِ الْمُنَاطِقِ لِمَا عَلَيْهِ الشَّيْءُ مَوْجُودٌ. أَوْ لَا يَحْكُمُ بِوُجُودِ شَيْءٍ الْآنَ وَ لَا عَدِيمِهِ؛ أَوْ وُجُودَهُ هُنَاكَ؛ أَوْ عَدِيمَهُ؛ أَوْ غَيْبَتَهُ؛ أَوْ حُضُورَهُ. لِأَنَّهُ لَيْسَ زَمَانِيٌّ وَ لَا مَكَانِيٌّ، بَلْ نَسْبَةٌ جَمِيعِ الْأَزْمِنَةِ وَ الْأَمْكَانَةِ إِلَيْهِ نَسْبَةٌ وَاحِدَةٌ. فَعَلِمَهُ بِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ أَنْتُمْ الْعُلُومُ وَ أَكْمَلَهَا. وَ هَذَا مَعْنَى الْعِلْمِ بِالْجُزْئِيَّاتِ عَلَى [٣٥ پ] الْوَجْهِ الْكُلِّيِّ. وَ لَا يَمَكُنُ الْإِدْرَاكُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، إِلَّا لِمَنْ يَكُونُ ذَاتَهُ بَرِيَّةً عَنِ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ وَ يُدْرِكُ لَا بِأَلَةٍ وَ لَا بِتَوْشُّطِ صُورَةٍ. فَلَا يَمَكُنُ، حَيْثُنْذِ، أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، كُلِّياً كَانَ أَوْ جِزئياً، عَلَى أَيْ وَجْهِ كَانَ، إِلَّا وَ هُوَ عَالِمٌ بِهِ. ﴿... وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^٧. وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: حَكِيمًا، إِشَارَةٌ إِلَى إِجَادِ كُلِّ الْمَوْجُودَاتِ، عَلَى أَحْكَمِ وَجْهِ وَ أَتْقَنِهِ، وَ جَذْبُ كُلِّ نَاقِصٍ مِنْهَا مِنْ مَبْدَئِهِ^٨ إِلَى كَمَالِهِ جَذْبًا مُلَائِمًا لَهُ. وَ فِي الْمَقَامِ كَلَامٌ فَوْقَ هَذَا، أَشْرْنَا فِي رِسَالَتِي الْآخَرَى.

المشرق السادس والعشرون:

تفسير الآية الواحدة أو الثلاثون، السعادة الحقيقية هي الوصول إلى الكمال الحقيقي قوله تعالى: ﴿يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعْدَاءَ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾^(٣١). يُدْخِلُ، مِنْ أَفْضَى الْقَضَاءِ الْإِلَهِيِّ، إِشَارَةٌ إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ وَ رُشْدِهِ بِالْوُصُولِ إِلَى الْكَمَالِ

٣. د: المسمى.

٢. ش: يمكنه پ.

١. د: يفوت.

٤. ش، ت: بأن.

٥. ش، ت: بأى.

٦. د: من.

٧. انعام: ٥٩ ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا...﴾

٨. د: مبدائه.

الحقیقی فی رحمته. فیهب^۱ له من السعادة الحقیقیة بحسب امکان ما أوجبوا لأنفسهم. و الظالمون: المانعون^۲ لحق الله أن یصل الی مستحقه، المنتکسون^۳ فی ظلمات الأبدان، أعد لهم من العذاب الأليم، بحسب استحقاقهم. و یمكن تلك الملكات الرديئة فی نفوسهم ما أعد. ﴿وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^۴.

اللهم! یا واهب الحیوة [۳۶ ر] حیاً!^۵ و یا مالک الرقاب رقا!^۶ بیابک عبد تطفل^۷ علی کرمک، رجاء لقبول توبته، قصداً الی عفوک، طلباً لمحو خطیبتیه. فلا ترجعه من زوجک بید صفر^۸ بعد أویته^۹. و لا تدخله فی زمرة الظالمین بسیتیه. وهب له من لذنک رحمة و هیء له من أمره رشداً.^{۱۰}

قد تم کتابة تفسیر سورة الإنسان، فی یوم الإثنين التاسع من شهر ربیع الآخر، سنة تسعین و تسعمائة الهجرية.

۱. الف: فهب.

۲. الف: + لحقه.

۳. نکس رأسه: اذا طأطأ ذل.

النکس من الرجال: المقصر عن غاية النجدة و الكرم العین، ۳۱۳/۵ لسان العرب، ۲۴۳/۶.

انتکس: انقلب علی رأسه و هو دعاء بالخیبة لآن من انتکس فی أمره، فقد خاب و خسر لسان العرب، ۲۴۱/۶ المنتکس: سرنگون، وازگون.

۴. نور: ۴۰ ﴿أَوْ كَظُلُمٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طُلُمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.

۵. ش، ت: حقاً. ۶. ظ: رقیفاً.

۷. د: تطفل؛ ش: یطفل.

طفلت الشمس تطفل طفولاً و طفلت تطفلاً: همّت بالوجوب و دنت للغروب. لسان العرب، ۴۰۳/۱۱ الطفلی: هو الذی یدخل علی قوم من غیر أن یدعوه. مأخوذ من الطفلی و هو إقبال اللیل علی النهار بظلمته

همان، ۴۰۴، العین، ۴۲۹/۷

یقال: رَسَسَ الرَّجُلُ إِذَا تَطَفَّلَ وَ دَخَلَ بِغَيْرِ إِذْنٍ. لسان العرب، ۱۸۱/۱۳

و الوارش: کسی که وقت خوردن غذا را سنجیده و در همین هنگام برگروھی وارد می شود که در حال خوردن طعام هستند.

تطفل: بدون اجازه بر سر سفره ای نشستن.

۸. الصفر و الصفر و الصفر: الشیء الخالی فهو صفر.

اناء صفر: خانه عاری از أسباب و لوازم

رجل صفر الیدین: مرد تهی دست.

لسان العرب، ۴۶۳/۴، العین، ۱۱۴/۷.

۹. د: یعداوته.

أوبته: إیابه و رجوعه. آب الی الشیء: رجع. لسان العرب، ۲۱۸/۱، العین، ۴۱۷/۸.

۱۰. با الهام از آیه ۱۰ / كهف

﴿إِذْ أَوْىٰ الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَ هَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾.



پی‌نوشت‌ها

1) جلال‌الدین دوانی در یک خانواده سنی مذهب به دنیا آمد و اصالتاً هم از اولاد خلیفه ابوبکر بن ابی قحافه است. تألیفاتش حکایت از این دارد که وی اواخر عمر پیرو مذهب شافعی و از نظر اصول عقاید اشعری بوده ولی کم‌کم به مذهب شیعه اثنی عشری گرویده است. اما موقعیت و نفوذی که در میان مردم ایران آن روز - که اغلب پیرو مذهب تسنن بودند - داشته، مانع اظهار عقیده‌اش بوده است. لیکن علمای بزرگی چون بحرالعلوم و بزرگانی همچون سید حسن صدر در تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام و سید محسن امین در اعیان الشیعه و حاج شیخ عباس قمی در کتابهای مختلف خود و شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعه و طبقات اعلام الشیعة، همه جا جلال‌الدین دوانی را از مفاخر حکما و متکلمین شیعه دانسته‌اند.

یکی از دلائلی که بر شیعه بودن وی صحّه می‌گذارد، اشعار اوست در وصف علی علیه السلام. از جمله آیات زیر:

عاجز بود از کنه صفاتش اوهام	الله بود یک الف و هی و دو لام
وز هی و دو لام، جو محمد را نام	از بیئنه الف، علی را بطلب
وز بیئنه اسم محمد، اسلام	از بیئنه اسم علی، ایمان جو

[مفاخر اسلام، ۴/۴۲۲]

توضیح اینکه: براساس بیانات وی در مبحث علم حروف، هر حرف از حروف الفبا یا مرکب از دو حرف است مثل: با - تا - ثا. . . . و یا سه حرف مثل: جیم، دال، میم. حرف اول زَبر و حرف دوّم و سوّم بیئنه نام دارد. به این ترتیب بیئنه اسم علی علیه السلام یعنی

ین، ام، ا، مساوی رقم ۱۰۲ بوده که برابر رقم ایمان است و بینة اسم محمد یم، ا، یم، ال برابر رقم ۱۳۲ است که معادل رقم اسلام می باشد. و به همین ترتیب، بینات اسم الله، محمد ﷺ است و علی علیه السلام

$$\text{بینة الف} = \text{لف} = ۳۰ + ۸۰ = \text{علی} = ۷۰ + ۳۰ + ۱۰ = ۱۱۰$$

$$\text{بینة هی و دولام} = \text{ی} + \text{ام} + \text{ام} + ۱۰ + ۱ + ۴۰ + ۱ + ۴۰ = \text{محمد} = ۴۰ + ۴۰ + ۸ + ۴۰ = ۹۲ =$$

(2) مطلع العرفان مجموعه رسائل قرآنی غیاث الدین منصور است. چنانکه در ذیل رساله کوتاهی که در تفسیر آیه معراج اسراء - ۱، تحریر کرده، می نویسد:
 إن هذه رسالة من رسائل مطلع العرفان الذي نظمها و رصفها تفسير الآيات من القرآن الكريم و الفرقان العظيم على ما أرى

رساله هشتم از مجموعه رسائل، شماره ۷۵۸ د- شماره میکرو فیلم ۷۰۱۰ عبارات مؤلف در این رساله تحفة الفتی حاکی از این است که، مطلع العرفان در اواخر عمر وی، تألیف و یا تکمیل شده است. نسخه ای از این رساله در کتابخانه مدرسه غرب همدان مدرسه آخوند به شماره ۶۷۹، نگهداری می شود. باکمال تأسف علیرغم تلاش و پیگیریهای مکرر نگارنده، به علت بازسازی ساختمان مدرسه و عدم همکاری مسئولان مربوط، دستیابی به این نسخه میسر نگشت.

(3) این بیان روشنگر آن است که مؤلف در اثبات عقلی و برهانی معاد جسمانی بر صدر المتألهین پیشی دارد. و نیز بر خلاف کسانی که معتقدند شرع در اثبات معاد روحانی ساکت است، معتقد است هر دو شکل معاد از هر دو طریق عقلی و نقلی قابل اثبات می باشد.

وی در رساله حجة الکلام لإيضاح محجة الإسلام به صورتی مفصل به اثبات معاد جسمانی پرداخته و به شبهاتی که از سوی منکرین معاد مطرح شده، از جمله شبهه اکل و مأكول، امتناع اعاده معدوم و لزوم تناسخ، پاسخ داده است. در آغاز، به طرح آراء غزالی در مورد تقسیم وجود به وجود ذاتی؛ حسی؛ عقلی، خیالی و شبهی می پردازد و سرانجام در این خصوص که وی مواعید قبر و ثواب برزخ را در زمره وجودات خیالی - نه

ذاتی و حقیقی - انگاشته است، به شدت انتقاد کرده و می‌نویسد: هرکس اندک، ذکاوتی دارد، درمی‌یابد که تقریر غزالی مستلزم تکذیب پاره‌ای از تعالیم انبیاء است که إقرار به آنها لازمه ایمان می‌باشد.

آنگاه درباره اعتقاد خویش می‌نویسد:

إِنَّ الْمُعَادَ فِي الْمُعَادِ، بَدَنُ الْإِنْسَانِ بِأَجْزَاءِ لَهُ كَان. لَا بَدَنٌ مَا بَأَى جِزءٌ كَيْفَ كَان، بَلِ الْمُعَادُ هُوَ الْأَجْزَاءُ الَّتِي كَانَ لَهُ فِي النَّشْأَةِ الْأُولَى مَعَ رُوحِهِ، لَا رُوحَهُ فَقَط.

و سرانجام به اثبات معاد جسمانی و روحانی از طریق عقل و شرع می‌پردازد. اجمال

بیانات وی به شرح زیر است:

اموری چند مؤید صحت اعتقاد ما به وقوع معادین است:

اول: این اعتقاد یکی از ضرورت‌های دینی مذهب ماست.

دوم: این وقوع هم امکان عقلی دارد و هم خبر قطعی از مٌخبر خبیر.

سوم: ممکن است، از این نظر که حکم و عرف اقتضای وقوع آن را دارند.

چهارم: زنده ساختن مُردگان اموری مشاهده شده و تجربه شده است نه غیر قابل باور.

- و در آیات متعددی از قرآن به این مطلب اشاره دارد که مقتضای حکمت الهی، اثباتگر

امکان وقوع معاد است و او بر این امر قادر است.

در سوره واقعه در جواب اصحاب شمال که می‌پرسند ﴿...أَنْذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَمْ أَنْتَا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾. می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾.

و بعد با چهار دلیل به شرح این مطلب می‌پردازد:

دلیل اول: سخن خدای متعال که فرمود: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُفَرْتُمْ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ، نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلٰى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُثْبِتُكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الله تعالی در این آیه به گمراهان دروغ اندیش که منکر بعث بوده و امکان آن را بعید می‌شمارند می‌فرماید: شما این منی را - که می‌پندارید انسان از آن خلق شده و اگر بار دیگر تولید نشود، انسان دومی خلق نخواهد شد - نیافریده‌اید. بلکه خداوند انسان و ماده او را با قدرت و اراده خویش آفرید و به دلیل عمومیت قدرتش و شمول علم و اراده‌اش قادر است که انسان اول را بار دیگر خلق کند و همان‌گونه که اول بار از منی آفریدش، بار دیگر به وجودش آورد.

و این مطلبی نیست که قابل انکار و یا استبعاد باشد، علاوه بر اینها اخبار و روایات حکایت از این دارند که در هنگامه بعث، بارنهایی چون منی از آسمان خواهد بارید.

دلیل دوم: سخن خدای متعال است که فرمود: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ، أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ

الزَّارِعُونَ﴾.

ظاهر این آیات بیانگر آن است که منکران حیرت زده، رجوع و بعث را محال شمرده‌اند، نه اینکه مدعی استحاله باشند چنانکه فخر رازی تصور کرده است و این به آن دلیل است که در مغزهای خام و فاقد اندیشه ایشان این تصور رسوخ دارد که بدن، زمانی که خاک می‌شود و متخرق و پراکنده می‌گردد چگونه بازمی‌گردد و دوباره بدنی همچون بدن پیشین می‌گردد؟! چه کسی این اجزاء را از هم بازمی‌شناسد و چه کسی می‌تواند دوباره آنها را جمع و فراهم آورد پس از آنکه در اطراف و اکناف زمین و آسمان پراکنده شده‌اند؟! لذا خدای متعال این استبعاد را با طرح این دلیل رد می‌کند که وی عالم به همه این اجزاء است و علمش بر زمین و آسمان احاطه دارد و قادر است که بار دیگر آنها را برگردانده و فراهم آورد. چگونه در زمین حیوانات، گیاهان و چشمه‌ها و نهرها را پدید آورد! همان‌گونه که آبی مبارک از آسمان فرو می‌ریزد که رویشگر و زندگی بخش باشد و اجزاء متفرق و مشتت را جمع کرده و در پی آن صورت و بدنی شکل پذیرد، خروج و بعث دوم نیز چنین خواهد بود.

دلیل سوم: و من اینک دلیلی ارائه می‌کنم که تاکنون هیچ کس متذکر آن نگشته است و از دید اهل تحقیق علمی رغم فراوانی تعدادشان و شتاب ایشان در دریافت حقایق، مخفی مانده است. می‌گویم: انسان یک واحد طبیعی و دارای دو جزء است. بدن عنصری و روح که نفس نامیده می‌شود. تا اینجا در میان اهل عقل و اهل نقل اختلافی نیست. نزاع در این است که آیا این نفس، مجرده است یا مجسمه؟

قاعده اول: بسیاری مواقع از یک واحد طبیعی، تنها یک جزء، مقصود بالذات و حقیقه مورد نظر است. و اگر از اجزای دیگرش سخن رانده می‌شود به منظور دست‌یابی بهتر به آن جزء مورد نظر می‌باشد. چنانکه حکماء در مورد افلاک و کواکب از این قاعده پیروی می‌کنند. از دو جزء انسان نیز، آنچه منظور و مقصود بالذات است همان روح الهی است.

قاعده دوم: این روح در حقیقت، همان عامل فاعل، تصرفگر و مُدرک و مکلف است. و قوای بدنی همانند قلمی در دست نویسنده است. لذا اطاعت و نافرمانی، احسان و پستی، حاصل روح است و آن است که با اعمال و افعالش سزاوار عقاب و ثواب می‌گردد نه بدن که تنها آشیانه این پرندۀ قدسی الهی است.

و بدین سان آنگاه که ساختار ظاهری به اتمام رسید و با ترکیبها و مزاج موجود استعدادش به کمال رسید، همچون شیء قابل اشتعالی که در نزدیک آتش قرار دارد، مشتعل می‌گردد. بدین‌گونه از مبدأ آغازگر و صورتگر بدیع، روحی بدان افاضه خواهد شد و آن روح با هیئتهای بدنی تشخص می‌یابد و بدن به واسطه این تعلق، در صورت انسان است و در حقیقت همان روح.

نکته دیگر اینکه میان روح الهی و این بدن عنصری دو نوع تعلق و دو نحوه ارتباط وجود دارد. نوع اول که اصلی و اولی است، تعلق و ارتباطی است با روح حیوانی که از قلب برخاسته و در تمام رگها در حرکت و جریان است. نوع دوم که فرعی و ثانوی است، متعلق به اعضاء بسیار درهم پیچیده بدن است.

هر صورت و نفس و طبیعتی، به جسمی تعلق دارد. حال اگر در تعلق به جزئی از آن قصور و فتوری رخ دهد، توجه و تعلق به اجزاء دیگر افزایش می‌یابد و اینک می‌گوییم: روح الهی که مدتی به بدنی تعلق داشته، اگر مزاج روح حیوانی منحرف شود و بدین‌سان صلاحیت تعلق خویش را که تعلق اولی است از دست بدهد، تعلق ثانوی، بین روح الهی و اعضاء شدت می‌یابد و پس از قطع تعلق اولی و از میان رفتن آلات و قوای انسان، نوعی تعلق ثانوی باقی می‌ماند و آنگاه در محشر، زمانی که این اجزاء دوباره جمع شده، شکل پذیرند و صورت بدن به تمامی حاصل شود، روح حیوانی دوباره پدید آمده و تعلق روح همانند مرتبه اول می‌گردد. و لذا بقای تعلق روح به اجزاء مانع از این است که نفس دیگری حادث شود. بنابر این، معاد بازگشت روح است به بدن برای نیل به جزا.

اما اینکه چگونه ممکن است که شخص بعینه بازگردد، مطلبی است که شرح آن را در کتب دیگر خود بیان داشته‌ایم... در اینجا ذکر این مطلب را مناسب دیدم که شیخ الرئیس ابن سینا پس از اثبات نفس و جوهریت آن می‌گوید: و این جوهر در تو واحد است. بلکه خود توست. حکما دیگر نیز گفته‌اند که "تو"، نفس تو است نه بدن تو و همگی اعتراف دارند که نفس همان چیزی است که هرکس بالفظ انا به آن اشاره می‌کند.

و اما دلیل چهارم:

خدای متعال در رفع استبعاد و انکار معاد به گونه‌ای دیگر می‌فرماید:
خلق اول و جمع اجزاء در اولین بار، هیچ‌گونه رنج و ناتوانی در پی نداشت، همان‌گونه است خلق دوّم. بلکه این متکبران منکر نمی‌دانند که در دوره حیات خویش پیوسته در لباسی از خلق جدید بوده‌اند. اشاره دارد به آیه ﴿أَفَتَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵) علی‌رغم اینکه بدنهایشان پیوسته تجدید می‌شود، شخصیت و هویتشان باقی است.

(مفسّر لَبْس را به معنی ملبوس و لباس می‌داند و معتقد است لَبْس مصدر و به معنای التباس است. گرچه متذکر می‌شود که اگر این معنا (لَبْس = لباس) حقیقی هم نباشد، مَجَاز بودن آن جایز است. چراکه لباس سبب التباس است).

ملاصدرا نیز از جمله حکمائی است که معتقد است «حق آن است که بدن در معاد همان بدن است بشخصه که انسان در آن بدن مرده است - و مثل آن نیست - و به حیثیتی است که هرکس او را را ببیند می‌گوید که این همان شخص است بعینه که در دنیا بود. و کسی که این را انکار کند، شریعت را انکار نموده است و منکر شریعت کافر است عقلاً و شرعاً. و کسی که اقرار نماید که مثل بدن اول به اجزائی دیگر برمی‌گردد، به حقیقت انکار معاد نموده است و بر او لازم می‌آید که بسیاری از نصوص قرآنی را انکار نماید.

ترجمه مبدأ و معاد ملاصدرا، مقاله دوم، ۴۳۶.

غیاث الدین، در بحثی دیگر ضمن طرح شبهاتی که از سوی منکرین معاد عنوان شده، به پاسخگوئی یک یک آنها می پردازد. ۴ مورد از این شبهات چنین است:

۱ - معاد مستلزم اعاده معدوم است.

۲ - مستلزم تناسخ است.

۳ - اعاده بدون غرض، بیهوده و مناسب شأن حکیم نیست. و اعاده یا غرض، اگر عاید به خداست، مستلزم نقص در اوست و اگر عاید به عبد باشد، پس اگر منظور شکنجه اوست که شایسته خدای دانا نیست و اگر ایصال لذت است، لذات، خصوصاً حسیات، دفع آلام است و این مستلزم آن باشد که نخست آزارش رساند تا ایصال لذت ممکن باشد. و چگونه چنین چیزی در شأن خدای تعالی روا باشد؟

۴ - جرم زمین مقدار معینی است و برای تجدید خلایق در روز رستاخیز کافی نیست.

پاسخهای غیاث الدین به شبهات فوق به ترتیب به شرح زیر است:

۱ - اعاده در معاد، اعاده معدوم محض نیست، بلکه تجدید احوال چیزی است که باقی

بوده و از میان نرفته است.

۲ - بدن اخروی در قیامت به تبعیت نفس موجود است، نه اینکه ماده مستعدی باشد که صورت به آن اضافه شده باشد. و در این صورت تناسخی صورت نخواهد گرفت.

۳ - در مباحث غایت روشن شده که فرق است میان معانی غرض، غایت و ضروری. و برای هر حرکت طبیعی، غرضی و غایتی طبیعی است و برای هر عملی جزائی لازم، و هرکس به ائیت خود محسوس می شود. آنچه از ناحیه خداست، ایصال عنایت و رحمت و ایصال هر حقی به مستحق آن است. ثبوتات و عقوبات لازمه ثمرات و نتایج و تبعات اعمال عبد است از جهت تمایلات خاص و ارتکاب اعمال خلافی که مقتضای قدر است، تبعاً للقاء الالهی.

۴ - بعد از تسلیم و قبول این ایراد، پاسخ می دهیم که هیولا، قوه قبول است و می تواند تا بی نهایت صورت بپذیرد ولی به صورت تعاقب. و آخرت از حیث زمان اگر چه یک روز بیش نیست ولی آن روز غیر از روزهای دنیاست، زیرا آن روز به اندازه پنجاه هزار سال از روزهای دنیاست. و این زمین هم بدین صورت نخواهد بود، بلکه دارای وسعت زیادی است که خدای متعال می فرماید:

﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ ابراهیم: ۴۸.

و نیز می فرماید:

﴿إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ واقعه: ۴۹ و ۵۰.

حاشیه شرح تجرید قوشچی، مقصد ششم

(۴) ابن عباس، قتاده، سیبویه، کسائی، فراء و ابو عبیده، همگی متفقند که «هل» در این

آیه، خیر است نه استفهام. جامع البیان، الطبری، ۲۹ / ۱۲۵؛ معانی القرآن، الزجاج، ۲۶۹؛ معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۴۲۶؛ زاد المسیر، ابن جوزی، ۸ / ۴۲۷؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، ۹ / ۶۹۰۹؛ تفسیر الوسیط، الواحدی، ۴ / ۳۹۸؛ البحر المحیط، ابوحیان، ۸ / ۳۹۳. فخر رازی: اتَّفَقُوا عَلٰی أَنَّ هَلْ هَهُنَا وَ فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی ﴿هَلْ أُنَبِّئُكَ حَدِيثَ الْغَاشِيَةِ﴾ بمعنی قد. التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۳۵.

فَرَاءَ: و هل قد تكونُ جحداً و تكونُ خبراً. فهذا من الخبرِ، لِأَنَّكَ قد تقول: فهل و عظمتُكَ؟ فهل أعطيتكَ؟ تَفَرَّرَ بِأَنَّكَ قد اعطيته و وَعظته. معانی القرآن، ۳ / ۲۱۳.

نیشابوری: اتَّفَقُوا عَلٰی أَنَّ هَلْ هَهُنَا وَ فِی الْغَاشِيَةِ، بمعنی قد و هذا ماذهب اليه سيوييه... و معنى الآية أقد أتى. فالإستفهامُ يفيد التقديرَ و قد تفيد التقريبَ. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ / ۴۰۹.

طوسی: قال قومٌ: هل يحتمل معناه أمرين: أحدهما؛ أَنْ يَكُونَ بمعنی قد أتى و الثاني؛ أَنْ يَكُونَ معناه أأتى على الإنسان. و الأغلب عليه الإستفهام و الأصل فيها معنى قد. التبيان، ۱۰ / ۲۰۵.

بيضاوی: استفهامٌ تقرير و تقريب و لذلك فُسِّرَ بِقَدِّ و أصله أَهْلٌ. انوار التنزيل، ۲ / ۵۶۹.

(5) قال عطاءٌ عن ابن عباس: أَمَا تَمَّ خَلْقُهُ بَعْدَ عَشْرِينَ وَ مِائَةَ سَنَةٍ. الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، ۹ / ۶۹۱۰؛ معالم التنزيل، البغوی، ۴ / ۴۲۶؛ التفسیر الوسیط، الواحدی النیشابوری، ۴ / ۳۹۸؛ التفسیر الکبیر، فخر الرازی، ۳۰ / ۲۳۵؛ مجمع البیان، الطبرسی، ۱۰ - ۹ / ۶۱۴.

قشیری: زاد ابنُ مسعود اربعینَ سَنَةً. فقال: و أقام و هو من ترابٍ اربعینَ سَنَةً، فتمَّ خَلْقُهُ بَعْدَ مِائَةٍ وَ سَتِّينَ سَنَةً ثُمَّ تَفَخَّ فِيهِ الرُّوحُ. لطائف الإشارات، ۶ / ۲۲۸.

ابن جوزی می‌گوید: در مورد انسان و حین دو قول وجود دارد: یک قول این است که مراد از انسان، آدم و حین، مدت ۴۰ سال است، یعنی زمانی که آدم از گل شکل گرفت و هنوز روح در وی دمیده نشده بود.

در سخن دیگر - که نظر ابن عباس و ابن جریح نیز می‌باشد - لفظ انسان اسم جنس نبوده و بنا براین، منظور از حین زمانی است که انسان، نطفه، علقه و مضغه بوده است، و

عبارات ﴿لم یکن شیئاً مذکوراً﴾، به این معنی است که شیء بوده، لیکن مذکور و نامدار نبوده است. زاد المسیر، ابن الجوزی، ۴۲۸/۸.

بیضاوی نیز معتقد است، حین، بخش محدودی است از دهر، که زمانی است ممتد و غیر محدود و شیء مذکور نبودن انسان به این معنی است که مذکور به انسانیت نبوده، مانند: عنصر و نطفه. و مراد از انسان یا به اعتبار جمله ﴿انا خلقنا الانسان من نطفة﴾ اسم جنس است و یا مقصود، آدم است، که ابتداء خلقت او را بیان کرده و سپس به کیفیت خلقت فرزندان آدم از نطفه آمیخته پرداخته است. انوار التنزیل، البیضاوی، ۵۷۷/۲ و نیز البحر المحیط، ابو حیان، ۳۹۳/۸.

(6) تقریر صورت اشکال و پاسخ امام فخر چنین است: اشکال، اگر حین مدتی مقدّر و محدود از زمان باشد و آن طور که روایات ابن عباس و دیگران حکایت دارند، منظور مدتی باشد که خلقت آدم در مرحله گل، خشت خام و خشت پخته بوده است، در این صورت، گل و خشت را تا قبل از نفخ روح نمی توان انسان نامید. در حالی که منطوق آیه حکایت از این دارد که بر این انسان در همین حال که انسان است، مدتی از زمان گذشت و در این مدت شیء مذکور نبوده است. ﴿هل ائی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً﴾.

پاسخ امام فخر دارای دو جنبه است: اول اینکه، گل و خشتی که به صورت انسان شکل پذیرفته و صورت گرفته است و مقدّر است که در آن روح الهی دمیده شود و بزودی موجودی به نام انسان گردد را می توان انسان نامید. چنانکه خداوند متعال، یحیی را پیش از تولدش یحیی نامید ﴿یا زکریا انا نبشرك بغلام اسمہ یحیی﴾ مریم: ۷. و دوم اینکه، برای کسانی که لفظ انسان را عبارت از نفس ناطقه می دانند و به وجود آن قبل از وجود بدن معتقدند، چنین اشکالی موضوعیت ندارد.

(7) انتقاد مؤلف بر جنبه دوم پاسخ امام فخر بر اشکال فرضی است. و ظاهراً جنبه اول پاسخ مورد قبول وی می باشد. چنانکه عبارات پیشین او نیز حکایت از این پذیرش دارد. اما توضیح اینکه چرا اگر انسان را همان نفس ناطقه بدانیم، ناچاریم در آیه دوم این سوره

قائل به صرف یا تأویل شویم چنین است: در آیه دوم از خلقت انسان از نطفه آمیخته سخن به میان آورده. قطعاً هیچ‌کس خلقت نفس ناطقه را از نطفه نمی‌داند. اصولاً حکمائی که قائل به نفس ناطقه هستند، اولاً وجود آن را قبل از بدن نمی‌دانند و ثانیاً آن را مخلوقی بسیط و مجرد می‌شناسند، نه مخلوط و حاصل ترکیبی نطفه. چنانکه مؤلف خود در تعریف نفس از نظر حکمائی چون ارسطو آورده است:

إِنَّ الْحِكْمَاءَ عَرَفُوا النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ بِأَنَّهَا كَمَا أَوَّلَ لِحْجَمٍ طَبِيعِيٍّ أَلِيٍّ مِنْ جِهَتٍ مَا يَغْدُو وَيَنُمُو وَيَتَوَلَّدُ وَيَتَحَرَّكُ بِالْإِرَادَةِ وَيَدْرِكُ الْجَزْئِيَّاتِ وَالْكُلِّيَّاتِ. وَقَرَّرُوا أَنَّ النَّفْسَ بِهَذَا الْمَعْنَى مَجْرَدَةٌ وَأَنَّهَا بِقُوَّتِهَا تَحْضِلُ الْأَعْضَاءَ وَصُورَهَا وَهِيَ كَمَا لَتِ ثَانَوِيَّةٍ. حِجَّةُ الْكَلَامِ لِإِيضَاحِ مَحْجَةِ الْإِسْلَامِ، ۲۰۹.

اثبات تجرّد نفس و نیز اثبات حدوث نفس به حدوث بدن، از جمله مباحثی است که اغلب حکما و فلاسفه را به خود مشغول داشته و هر یک به ایراد دلائلی چند پرداخته‌اند.

عباراتی چون "الصوفی مع الله بلا مکان" و یا "الصوفی کائن بائن"، در اثبات تجرّد نفس از مکان و از ماده، مشهور است. ترجمه مبداً و معاد ملاصدرا، احمد بن محمد اردکانی، به کوشش عبد الله نورانی، ص ۳۵۵ و نیز از جمله دلائلی که بر اثبات عدم تقدّم نفس بر بدن ایراد کرده‌اند این است که لازمه تقدّم نفس بر بدن، اتحاد نفوس است و غیر جائز. اما عدم جواز وحدت نفوس قبل از ابدان، آن است که طریان کثرت بعد از وحدت محال است مگر در مقادیر و جسمانیات و نفس از آنها مجرد است، و یا به عبارتی دیگر: اگر نفوس انسانیه پیش از وجود ابدان موجود باشند و با حدوث ابدان، حادث نشوند در آن وجود نه می‌توانند کثیر باشند و نه واحد. همان، ۳۶۱ - ۳۶۴.

(۸) به افلاطون منسوب است که نفس را قدیم دانسته و به حرکت کمالی و جوهری و ابدی آن معتقد بوده است ایضاح المقاصد، علامه حلّی، ۲۳۶ وی در اغلب محاورات خود از نفس و حقیقت آن بحث می‌کند. عقیده منسوب به افلاطون شامل چند جهت است:

- ۱- روح (یا نفس) قبلاً از تعلق به بدن موجود بوده است.
- ۲- روح از ابتداء تعلق به بدن، معقولات و معلومات زیادی را با خود به همراه

دارد.

۳- عقل مقدم بر حس، و ادراک معانی کلیه مقدّم بر ادراک جزئیات است.
 ۴- راه حصول علم، مشاهده مُثُل است. یعنی هیچ‌یک از ادراکاتی که برای انسان در این جهان به دست می‌آید، ادراک جدید نیست، بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق است. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مرتضی مطهری، ۱۲/۲ و نیز نه‌ایة الحکمة، علامه طباطبائی، ۲۶۳.

قطب‌الدین شیرازی (م. ۷۱۰) نیز به تبع افلاطون، قدمت نفس را پذیرفته است، لیکن فیلسوف شهیر ملاصدرای شیرازی، انتساب قول به قدیم بودن نفس، بما هو نفس، را به افلاطون، نسبتی دروغین و ساختگی دانسته و بیان می‌دارد که چگونه ممکن است، کسی که قائل به حدوث این عالم و تجدد طبیعت و سیلان همه اجسام و نابودی و زوال آنها باشد، نفس را قدیم بشمارد. الاسفار الاربعه، ۸/۳۷۴-۳۷۲

(9) بحث حدوث و قدم عالم، حدوث و قدم نفس، حدوث و قدم کلام الهی، از جمله مباحث جدلی است که در میان متکلمین و فلاسفه قدیم مطرح بوده است. جمهور فلاسفه متقدم، معتقد بودند که عالم قدیم است و پیوسته با خداوند موجود بوده، معلول و مساوق او می‌باشد، بدون هیچ تأخر زمانی. همان‌طور که هر معلولی همراعت خویش است، همچون همراهی نور با خورشید. اما تقدّم باری تعالی به مثابه تقدّم علت بر معلوم، تقدّمی در ذات و رتبه است، نه در زمان. غزالی معتقد است در میان فلاسفه، تنها افلاطون، عالم را مکوّن و محدث می‌دانسته و جالینوس نیز در آخر عمر خود در کتابی موسوم به ما یعتقده جالینوس رأیاً در این مسأله توقف کرده و می‌گوید: نمی‌دانم عالم قدیم است یا حادث؟ تهافت الفلاسفه، ۸۸.

دهریون و در رأس آنها ذیمقراطیس نیز معتقد به قدیم بودن ماده هستند. ابن سینا در فن نخست شفاء فصل سیزدهم مقاله اول قول ذیمقراطیس و پیروان او را ذکر می‌کند.

(10) احادیث متعددی مبنی بر تقدّم ارواح بر اجساد در کتب حدیثی شیعه و عامه وجود دارد که در متن و الفاظ متفاوتند. اینک به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱- احمد بن الهیثم عن ابن زکریّا القطان عن ابن حبیب عن ابن بهلول عن ابيه، عن محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر قال قال: ابو عبدالله عليه السلام: ان الله تبارك و تعالی خلق الأرواح قبل

الأجسادِ بألْفَى عام. فجعلَ أعلاها و أشرفها ارواحَ محمدٍ و عليٍّ و فاطمةَ و الحسنِ و الحسينِ و الأئمةَ بعدَهم صلواتُ الله عليهم... بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ۱۱ / ۱۷۲ / روایت ۱۹ و ۸ / ۳۰۸ / روایت ۷۴ و معانی الأخبار، صدوق، ۱۰۸.

نقد و بررسی:

در بررسی سند این‌گونه احادیث به نامهای "محمد بن سنان" و "مفضل بن عمر" برمی‌خوریم. این دو شخصیت در دیدگاه رجال شناسائی چون ابن النجاشی، ابن الغضائری؛ علامه حلی و شیخ طوسی، مورد طعن، ضعیف، خطابی و غیر قابل اعتنا می‌باشند اگر چه علی‌رغم تضعیف نجاشی و دیگران، برخی نیز همچون علامه مامقانی، با استناد به وجود روایاتی که دلالت بر مدح مفضل بن عمر دارند و دلائل دیگری همچون وکالت و خدمت به امام علی (ع) وی را توثیق نموده‌اند. تنقیح المقال، ۳ / ۲۳۸ - ۲۴۲؛ رجال علامه حلی، ۲۷۷؛ معجم رجال الحديث، ابوالقاسم الخوئی، ۱۹ / ۲۹۲؛ رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، ۲ / ۳۵۹ و ۲۰۸؛ الفهرست، محمد بن الحسن الطوسی،

۱۴۳

- روایات مشابهی نیز حکایت از خلق ارواح پیروان و شیعیان رسول الله (ص) و ائمه اطهار (ع) قبل از خلق اجسامشان دارد، که بالأخص در مباحث عالم ذر، عالم أشباح و أخذ میثاق به آنها اشاره شده است از جمله روایت زیر:

۲- ابن محبوب عن ابن رئاب عن بكير قال. كان ابو جعفر (ع) يقول: إن الله تبارك و تعالی أخذ میثاق شیعتنا بالولاية لنا... و خلق ارواح شیعتنا قبل ابدانهم بألفی عام... بحار الأنوار، ۵ / ۲۵۰ / روایت ۴۳، المحاسن، البرقی، ۱ / ۲۲۸ / روایت ۴۱۱.

مجلسی در تبیین این‌گونه احادیث می‌گوید:

احادیثی چنین، از جمله متشابهاات اخبار و معضلات آثار است و علمای ما در پذیرفتن یا رد آن شیوه‌های متعدد اتخاذ کرده‌اند: اخباریون اجمالاً به آنها ایمان داشته و به جهل خویش نسبت به حقیقت معنای آن معترفند.

برخی نیز این‌گونه روایات را حمل بر تقیه می‌کنند که به دلیل موافقت با روایات عامه و مذهب اشاعره مطرح شده و علم به حقیقت آن تنها منحصر به وجود مبارک ائمه اطهار (ع) است.

- دسته سوم روایاتی است که از خلقت ارواح پیش از خلقت اجساد به طور مطلق

سخن می‌گوید. از جمله روایات زیر:

۳ - عن محمد بن كعب القرظي قال: خلق الله الأرواح قبل الأجساد فأخذَ ميثاقهم. كنز العمال، المتقى الهندي، ۶ / ۱۶۲ / روایت ۱۵۲۲۶.

۴ - جعفر بن محمد عليه السلام به سفیان الثوری فرمود: اکتب بسم الله الرحمن الرحيم حدّثني أبي عن جدّي، قال ما اسمُك؟ قال ما تُسألُ عن اسمي. إنّ رسولَ الله صلى الله عليه وآله قال: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألْفَي عامٍ ثم أسكنها الهواءَ، فما تعرّفَ منها اثتلفَ ههنا و ما تناكرَ منها ثم اختلف ههنا ... اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ۱ / ۶۹۷ / روایت ۷۴۱.

مرحوم مجلسی نیز پس از ذکر روایتی که سخن از خلقت ارواح، دوهزار سال قبل از خلقت آدم عليه السلام دارد ۵ / ۲۶۱، روایت ۶۷ می‌نویسد:

اما خبر به اینکه خداوند متعال ارواح را دوهزار سال قبل از اجساد آفرید، از اخبار آحاد است که البته هم عامه و هم خاصه آن را نقل کرده‌اند و با این وجود نمی‌توان به صحّت انتساب این خبر به فعل خدای تعالی، قطع و یقین حاصل کرد. حتّی اگر ثبوت آن را حتمی بدانیم، به این معناست که تقدیر ارواح در دایره علم الهی، قبل از خلق اجساد بوده است و چه بسا منظور از ارواح، جواهر بسیطه باشند. بحار الأنوار، ۵ / ۲۶۱، روایت ۶۷.

و در جای دیگر اضافه می‌کنند:

این خبر وجه دیگری نیز دارد، غیر از آنچه بی‌خردان گمان برده‌اند و آن این است که خدای متعال ملائکه را دوهزار سال قبل از بشر آفرید. همان، ۶ / ذیل روایت ۸۷.

میرداماد استرآبادی نیز در شرح این روایت می‌گوید:

منظور از ارواح، عالم امر است و مراد از دوهزار سال مجموع مراتبی است که در دو عالم عقل و نفس وجود دارد و رقم هزار، حقیقت باشد یا کنایه، بیانگر فراوانی انواع و گستره عرض مراتب می‌باشد... کاربرد کلمه عالم در این روایت همانند کلمه ایام است در آیه ۳ از سوره یونس که می‌فرماید: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾. برخی از مفسرین مانند نیشابوری، روزهای ششگانه را عبارت از اطوار ششگانه جسم یعنی هیولی، صورت، جسم بسیط، جسم مرکب معدنی و نباتی و حیوانی شمرده‌اند و برخی نیز آن را کنایه از جهات ششگانه تلقی کرده‌اند. اختیار معرفة الرجال، ۲ / ۶۹۷ - ۶۹۹.

روایت دیگری نیز حاکی از این می‌باشند که آدم، آخرین مخلوقی است که آفریده شد. و به عبارت دیگر خدای متعال، همه چیز را قبل از آدم آفرید.

الدر المنثور، السیوطی، ۶ / ۲۹۷؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، ۱۹ / ۷۷؛ بحر العلوم، سمرقندی، ۳ / ۴۳۰.

11) مبحث حدوث یا قدم نفس یا روح از جمله مباحثی است که در میان حکما و متکلمین مورد بحث و جدل قرار داشته است. آن دسته از حکمائی که همگام با ابن سینا، به حدوث نفس معتقدند، در اینکه این حدوث چه زمان صورت گرفته اختلاف رأی دارند. در این خصوص سه رأی را مشاهده می‌کنیم:

۱ - دسته‌ای همچون "ابن عطاء" و "ابن حزم اندلسی" بر این رأی‌اند که ارواح در خلقت و آفرینش خود بر اجساد مقدم‌اند. و در اثبات نظر خود به آیاتی از قرآن و نیز روایاتی مانند روایات فوق‌الذکر اشاره دارند.

۲ - گروه دیگر که ابن قیّم و سهروردی در رأس آنها قرار دارند، با اتکاء به ادله عقلی و نقلی آیات قرآن بر این اندیشه‌اند که ارواح پس از آفرینش اجساد حادث شده‌اند.

۳ - دسته سوم که در واقع شاخه‌ای از گروه دوم می‌باشند معتقدند، نفس همزمان با استعداد و آمادگی نطفه برای قبول آن، حادث گردید. ابن سینا و غزالی در این خصوص ادله مشابهی ارائه نموده‌اند.

در میان این دسته از حکماء، احتجاجات فراوانی مبنی بر بطلان تقدّم ارواح انسیه بر ابدان آنها صورت گرفته و همگی به این نتیجه ختم شده است که روح انسانی یعنی همان نفس ناطقه، حادث است به حدوث بدن.

ذکر این اقوال از حوصله این نوشتار خارج است، علاقه‌مندان می‌توانند به منابع زیر مراجعه کنند:

ترجمه مبدأ و معاد ملاصدرا، احمد اردکانی، ۳۶۱؛ کشف المراد، علامه حلّی، ۲۸۳، مرآت الأکوان ترجمه شرح هدایه ملاصدرا، احمد اردکانی، ۵۰۶؛ الاسفار الاربعه، ۳ / ۴۸۷؛ الهیات الشفاء، ۱۷۸ - ۱۷۹؛ نهاية الکحمة، علامه طباطبائی، ۲۷۴؛ النجاة، ابن سینا، ۱۸۳؛ روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، سید محمد باقر حجتی، ۱۵۴ - ۱۶۱.

غزالی ضمن آنکه تصوّر قدیم بودن روح را اندیشه‌ای خطا می‌شمارد در تعریف روح می‌نویسد:

روح جوهری لطیف است حق تعالی را ... و آن جوهر را فرشته خوانند و روح خوانند و روح القدس خوانند. چنانکه قوت دماغ به روابط کواکب و روابط شعاعات ایشان به عالم سفلی، طبایع امهات عالم سفلی را بجنبانند که آن را چهار طبع گویند و آن حرارت و رطوبت و برودت و ییوست است. کیمیای سعادت، ۴۷.

12) هر قضیه حملیه در مقام تحلیل دارای دو نسبت یا به تعبیر معروف دارای دو عقد است: ۱ - عقد حمل، یعنی نسبت وصف محمول به موضوع. ۲ - عقد وضع یعنی نسبت وصف موضوع، یا همان وصف عنوانی، به ذات آن.

مثلاً هرگاه گفته شود: هر دانائی متدین است موضوع این قضیه در حقیقت مرکب از دو جزء است: یکی ذات و دیگری وصف دانائی، که به نام وصف عنوانی مشهور است. این نسبت مانند نسبت وصف محمول به موضوع دارای کیفیتی است که فارابی و ابن سینا در بیان آن اختلاف نظر دارند. به عقیده فارابی، ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالإمكان است ولی به عقیده ابن سینا، ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع بالفعل می‌باشد. و وصف محمول بر افراد و مصادیق بالفعل حمل می‌شد. متأخرین عموماً عقیده ابن سینا را بر عقیده فارابی ترجیح داده‌اند.

ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، تفتازانی، ۱۶۳، فصل سوم از کتاب قیاس، ابن سینا، ۲۷ - ۱۹ و اللّٰهالی المتّظمه، ملاهادی سبزواری، ج ۱/۷۱ و ۷۰.

با توجه به توضیح فوق در قضیه حملیه الانسان لم یکن شیئاً مذکوراً، انسان موضوع و لم یکن شیئاً مذکوراً محمول است. و چون ثبوت وصف عنوانی = انسان برای ذات موضوع بالفعل می‌باشد. لذا موضوع و محمول در قضیه فوق فاقد نسبت و ارتباط خواهند بود و عبارت فی حین من الاحیان نیز نمی‌تواند رافع اشکال فوق گردد، مگر اینکه انسان مجاز باشد. همچنان که در قضیه انسان جماد است باید انسان را مجاز شمرد.

13) واحدی می‌نویسد: اخبرنا أبو الحسن الفارس، نا محمد بن محمد بن ابراهیم، نا ابو عمر عن تغلب عن سلمة عن الفراء قال: العرب إذا ذكرت نكرة ثم أعادتها بنكرة مثلها، صارتا اثنتين، كقولك إذا كسبت درهماً فأنفق درهماً، فالثاني غير الأول و إذا أعادتها معرفة فهي كقولك إذا كسبت الدرهم فأنفق الدرهم، فالثاني هو الأول. الوسيط في تفسير القرآن، ۵ / ۳۴۱، الكشاف، الزمخشري، ۴ / ۶۱۵، زاد المسير، ابن الجوزي، ۹ / ۱۶۴، البحر المحيط، ابوحيان، ۸ / ۴۸۸، لباب التأويل یا تفسیر خازن، ۷ / ۲۶۴.

14) ابو الفتوح رازی، به نقل از عتبی آورده است که:

در بادیه بودم و دلتنگ. این بیتها در دلم افتاد:

أرى الموت لمن أصبح مغموراً له أرواح

مرگ را برای مردی که اندوهگین شب را به صبح می‌رساند، راحت‌تر می‌بینم

و چون شب در آمد هاتفی آواز داد:

ألا يا أيها المرء الذي ألهمَّه به بَرَح

و قد أنشد بيتاً لم يزل في فكره يسنح

إذا اشتد بك العسر ففكر في ألم نشرح

و عسر بين يسرين، إذا فكرته فافرح

ای مردی که اندوه تو را به رنج افکنده و شعری گفته‌ای که پیوسته در اندیشه‌ات می‌خلد. هرگاه سختی به تو آید در «الم نشرح» اندیشه کن و ببین که هر عسر در میان دو یسر است. اگر در این تفکر کردی، شاد خواهی بود

روح الجنان و روح الجنان، ۱۲۰/۱۲ و نیز جلاء الأذهان و جلاء الأحران تفسیر گازر، حسین

بن الحسین الجرجانی، ۱۰ / ۳۹۷ شعر به نقل از عتبی

واحدی نیشابوری نیز همین اشعار را به نقل از عتبی ذکر کرده و می‌نویسد: سمعت أبا اسحق المقرئ يقول: سمعت الحسن بن محمد بن عامر البغدادي يقول: سمعت عبدالعزیز یحیی يقول: سمعت عمی يقول: سمعت العتبی يقول: كنت ذات يوم في البادية... تا آنجا که می‌گوید:

إذا اشتد بك العسر ففكر في «ألم نشرح»

فعر بين يسرين إذا أبصرته فافرح

تفسیر الوسيط، ۵۱۹/۴، معانی القرآن، الزجاج، ۳۴۱/۵

در بعضی نسخ روض الجنان نیز نام شاعر "عتبة" ضبط شده است.

15) فخر رازی در تفسیر آیات ۵ و ۶ سوره انشراح (ان مع العسر يسراً فإن مع العسر

یسراً) آورده است:

تقریر معنی این دو آیه به دو صورت ممکن است: اول اینکه: فرأه و زجاج بر این قولند که العسر از آن جهت که با ال ذکر شده و معهود سابقی نیز وجود ندارد، منصرف به حقیقت است. لذا منظور از العسر در هر دو لفظ یا هر دو آیه، یک چیز است. اما یسر، نکره بوده و حاکی از تکثیر است، لذا متفاوت از یکدیگرند....

اما صورت دوم این است که جمله دوم به قصد تأکید، تکرار شده باشد مانند جمله ﴿وَلَّيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ مرسلات آیات: ۱۵، ۱۹، ۲۴، ۲۸، ۳۴، ۳۷، ۴۰، ۴۵، ۴۷، ۴۹ و مقصود از این تکرار این است که این معنی بر دل نشیند و بر جان اثر گذارد. التفسیر الکبیر، ۳۲ / ۶.

در تفاسیر متعددی در ذیل آیات سورة انشراح عبارت لن یغلب عسر یسرین به نقل از ابن عباس و ابن مسعود روایت شده است. از جمله:

قال ابن عباس فی روایة عطاء: يقول الله تعالى: خلقت عسراً واحداً و خلقت یسرین فلن یغلب عسر یسرین.

الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، الواحدی النیشابوری، ۴ / ۵۱۷، معالم التنزیل، البغوی، ۴ / ۵۰۲، لباب التأویل یا تفسیر الخازن، خازن، ۷ / ۲۵۳، زاد المسیر، ابن الجوزی، ۹ / ۲۶۳؛ جامع البیان عن تأویل آی القرآن، الطبری، ۳۰ / ۱۵۰.

16) طوسی: حین = مدتی طولانی و دهر = مرور شب و روز. فرق میان دهر و وقت در این است که وقت متضمن جعل جاعل است. مانند اینکه خدای متعال برای نماز واجب تعیین وقت کرده است همچنان که برای روزه وقتی را معین فرموده است. الثیبان، ۲۰۶/۱۰

ابن منظور به نقل از الأزهری: و جمیع ما شاهدته من اهل اللغة یدهب الی أن الحین اسمٌ كالوقت یصلح لجمیع الأزمان. لسان العرب، ۱۳ / ۱۳۴.

راغب: الحین وقت بلوغ الشیء و حصوله و هو مبهم المعنی و یتخصص بالمضاف الیه. المفردات فی غریب القرآن، ۱۳۸.

17) برخی دیگر از مفسرین تنها وصف مذکوراً را متعلق نمی دانسته اند. لذا اذعان می دارند که معنی لم یکن شیئاً مذکوراً این است که شیء بوده ولی مذکور نبوده است فرأه: یرید کان شیئاً و لم یکن مذکوراً و ذلك حین خلقه الله من طین الی نفتح فیه الروح معانی القرآن، الفراء، ۳ / ۲۱۳ و نیز زاد المسیر، ابن الجوزی، ۸ / ۴۲۸، أنوار التنزیل،

البیضاوی، ۵۲۴/۲، کشف الاسرار و عده الابرار، المیبدی، ۳۱۷/۱۰؛ المحاسن، البرقی، ۲۴۳
 طبرسی: روى العیاشی باسناده عن سعید الحداد عن ابی جعفر علیه السلام قال: كان مذکوراً
 فی العلم ولم یکن مذکوراً فی الخلق... وعن عبدالأعلى مولى آل سام عن أبی عبدالله علیه السلام.
 مجمع البیان، ۱۰ / ۶۱۴

روشن است که مؤلف متعلق نفی را تنها مذکوریت نمی داند، بلکه عبارت لم یکن
 شیئاً مذکوراً را دلیل معدوم بودن انسان می شمارد. چنانکه همین معنا نیز به نقل از
 حمران بن اعین از امام صادق علیه السلام نیز آمده است. قال: سألت عنه قال: وكان شیئاً مقدوراً
 ولم یکن مكوّناً. مجمع البیان، ۱۰ / ۶۱۴ و نیز تفسیر القمی، ۲ / ۳۹۱؛ التفسیر الکبیر، ۳۰ /
 ۲۳۶ و ۲۵۶؛ البیان، ۱۰ / ۲۰۶

18) مؤلف در شرح رساله اثبات الواجب پدر خویش، صدر الدین محمد، به تفصیل رابطه
 میان نفس و بدن را شرح می دهد. وی معتقد است:
 اولاً؛ نفس انسانی حادث است به حدوث بدن.
 ثانیاً؛ ترکیب جسم و بدن از نوع ترکیب اتحادی است. لذا نفس را هنگامی که با بدن
 همراه است، بالفعل مجرد نمی داند. منظور از ترکیب اتحادی است که چیزی عین چیز
 دیگر و متحد با آن باشد و در واقع هر دو جزء یک چیز بیشتر نباشند، بر خلاف ترکیب
 انضمامی، یعنی پیوستن چیزی به چیز دیگر. وی معتقد است اگر نفس، جزء ترکیبی
 انسان باشد اشکالات متعددی پیش خواهد آمد. کشف الحقائق المحمدیه، ۱۸۲ و ۱۸۷ -
 ۱۸۵

صدر المتألهین نیز در حجت سوم از جزء دوم اسفار، برای اتحادی بودن ترکیب
 هیولی و صورت، عین عبارات میر صدر الدین دشتکی را در استناد به نوشته های خواجه
 نصیر الدین و امام فخر رازی در شرح الاشارات و بهمینار در کتاب التحصیل و شیخ رئیس
 در شفاء نقل می کند و نیز ادله وی را بدون تغییر یا با تغییری اندک در قالب سخنان خود،
 بیان کرده است. الاسفار الاربعه، ۵ / ۲۹۰ - ۲۸۶.

علاوه بر آن در رساله مبدأ و معاد خود به دلایلی چند اشاره دارد که می تواند عبارت
 غیاث الدین را از غموض خارج گرداند:

اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود باشد، لازم است که مجرد باشد و تقدّم نفس بر بدن مستلزم اقتران آن به هیولی است و این خلف است. اگر نفوس انسانیه پیش از وجود ابدان موجود باشند و با حدوث ابدان حادث نشوند، کثرت در آن وجود راه نخواهد داشت. زیرا علت تکثر هر چیز یا صورت و ماهیت است، یا عنصر و ماده و یا فاعل و غایت. اما صورت نفوس که ذات و ماهیت آن است متحد است به جهت اتحاد در نوع، و فاعل آنها نیز یک چیز است و آن عقل فعّال می‌باشد. همچنین غایت آنها نیز یک امر است و آن تشبّه به باری و عبودیت اوست.

ترجمه مبدأ و معاد ملاصدرا، حسینی اردکانی، ۱۳۶.

ابن سینا نیز معتقد است مصدر نفس انسانی عقل فعال است و عقل فعّال زمانی که بدن برای قبول نفس مستعدّ باشد، آن را به بدن افاضه می‌کند، بنابراین نفس قبل از بدن موجود نبوده است. وی در دو کتاب النجاة و الشفاء خود فصلی را به اثبات این حدوث، اختصاص داده است. خلاصه برهان ابن سینا چنین است:

ماهیات بر دو کیفیتند: ۱ - ماهیات جسمانی محسوس، که به تعدّد ماده و نیز خصائص ویژه ماده مثل تباین در مکان و زمان، متعدّد می‌باشند. ۲ - ماهیات روحانی مجرد، که تنها زمانی تعدّد می‌پذیرد که انواع آن متعدّد گردد. و حال آنکه نفوس انسانی که در شمار ماهیات مجرد هستند، در نوع خود متفقند و محال است که قبل از حلول در بدن موجود باشند. و نیز نمی‌توان اثبات کرد که نفس انسانی واحد به عدد است زیرا در این صورت یا باید برای حلول در بدنهای متعدد تقسیم شود و یا در همه ابدان، یکسان تصرف کند و هر دو این امور منتع است. بنابراین چه معتقد به تعدّد نفس باشیم و چه وحدت آن را بپذیریم نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد.

النجاة، القسم الثانی / ۱۸۹ الشفاء، ۲/۲۵۳.

19) لازمه تناسخ آن است که نفس برهه‌ای از زمان به کالبدی تعلق داشته باشد و پس از قطع این تعلق، به کالبدی دیگر منتقل شود. در آن برهه که نفس متعلق به کالبدی انسانی بوده، نمی‌تواند شیء غیر مذکور باشد. بلکه، انسان نام دارد.

مؤلف در رساله حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام نیز در تعریف تناسخ آورده است:

فإنّ التناسخ علی ما قرّرتّه و حرّرتّه هو قطع تعلق النفس عن البدن الذی کانت منطبقه به بالکلیة و تعلقه ببدنٍ آخر.

ملاصدرا نیز در فصل نوزدهم از رساله مبدأ و معاد و پس از آنکه به طرق مختلف و دلائل متعدد به اثبات بقاء نفس بعد از مرگ بدن پرداخته، در بطلان هر نوع انتقال نفس به بدنی دیگر می‌نویسد:

نفس انسانی نمی‌تواند در دار دنیا از بدنش به جسمی دیگر منتقل شود، خواه آن جسم، بدن انسانی باشد که به اسم نسخ مذکور است و خواه بدن حیوانی، که آن را مسخ می‌گویند و خواه جسم نباتی که آن را فسخ می‌نامند و خواه جسم جمادی که رسخ نام دارد. ترجمه مبدأ و معاد، حسینی اردکانی، ۳۸۱ - ۳۹۵

عَلَّامَه حَلِّی نیز در شرح حکمة العین در این باره آورده است. تناسخ یعنی انتقال نفس از تدبیر یک بدن به تدبیر بدنی دیگر، به گونه‌ای که مبدأ صورت آن بدن گردد، همان‌طور که مبدأ صورت بدن اول بود.

آنگاه می‌نویسد:

اهل تحقیق در ابطال تناسخ استدلال می‌کنند به اینکه نفس به همراه حدوث بدن، حادث می‌گردد به این معنی که به هنگام حدوث هر بدن، به‌ناگزیر نفسی حادث می‌گردد که مدبّر آن بدن گردد و صورت آن. لذا آنگاه که بدن حادث شود، افاضه نفس بر آن واجب خواهد بود لوجوب حدوث المقبول اذا حدث القابل. بدین‌سان اگر به این بدن حادث، از قبل نفسی تعلق داشته باشد، در این صورت یک بدن دارای دو نفس است و این قطعاً باطل خواهد بود زیرا هر عاقلی در خود می‌یابد که ذات واحدی دارد.

و سپس چنین می‌افزاید:

و البته این دلیل خالی از ضعف نیست زیرا این برهان براساس تقریر ایشان، مبنی بر حدوث نفس است و حدوث نفس مبنی بر ابطال تناسخ و این مستلزم دور است. ایضاح المقاصد، ۲۳۹.

و خود در جایی دیگر، بطلان تناسخ را بر اصل تعادل یا تساوی نفس و بدن مبتنی کرده است. می‌نویسد:

هر نفسی را تنها یک بدن است و برعکس. و این حکمی ضروری یا نزدیک به ضروری است. چرا که هر آدمی ذات خود را واحد می‌داند چنانکه خدای متعال فرمود: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ احزاب: ۵. و اگر یک بدن را دو نفس می‌بود، آن ذات، دو ذات بود و این محال است. و عکس آن نیز صدق می‌کند چرا که اگر یک نفس به دو بدن تعلق می‌داشت، ضروری بود که معلوم یکی از آن دو، معلوم دیگری نیز باشد و برعکس، و همچنین است دیگر صفات انسانی. و این نیز ضرورتاً باطل می‌باشد... بنابراین یک نفس نمی‌تواند مبدأ صورت بدنی دیگر گردد چون مغایر اصل تعادل است. پس تناسخ باطل است.

کشف المراد، ۲۸۶ - ۲۸۴. الف نکتة و نکتة، حسن حسن زاده آملی، نکات ۶۳۷ و ۸۴۹.

(20) ابن الأعرابی معتقد است: الأمشاج = الأخلاط. واحدها مَشَجٌ أو مَشِجٌ أو مَشِجٌ. و يقال مَشَجٌ يَمْشِجُ مَشْجاً، اذا خلط. و مَشِجٌ كخَلِيطٍ و مَمْشُوجٌ كَمَمْشُوطٍ. البحر المحيط،

ابن حیّان، ۳۹۱/۸ التفسیر الكبير، ۲۳۶/۳۰.

ابن منظور: الأمشاج، جمعٌ كالأيتام. لسان العرب، ۳۶۸/۲.

فراهیدی: المَشْجُ إخلاطٌ حُمْرَةٌ ببياضٍ. كُلُّ لونٍ من ذلك مَشْجٌ وجميعُ أمشاجٍ و لا يُفْرَدُ. العين، ۴۱/۶.

فراء: أمشاج = إخلاط ماء الرّجل و ماء المرأة و الدّم و العَلَقَة و يقال للشئ من هذا، مشيخٌ كقولك خليط و ممشوجٌ كقولك، مخلوطٌ. معاني القرآن، ۲۱۳ / ۳

نیشابوری: الأمشاج، جمع مشيخ. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۴۰۹/۶

ابن كثير: المَشْج و المشيخ: الشئ المخلط بعضه في بعض. تفسیر القرآن العظيم:

۳۶۷/۴

قرطبی: أمشاج = إخلاط، واحدها: مَشْجٌ و مشيخٌ، مثلُ خَدْنٌ و خَدِينٌ - و قال المبرّد: واحد الأمشاج، مشيخ، يقال: مَشَجَ يَمْشُجُ: اذا خلط و هو هنا إخلاط النطفة بالدّم. الجامع لأحكام القرآن، ۱۲۰/۱۹

الوسی: أمشاج، جمع مَشْج است مانند سَبَب و أسباب و یا جمع مَشِج است مانند كَتِف و أكتاف و یا جمع مشيخ است مانند شهيد و أشهاد و نصير و أنصار و به معنی إخلاط جمع خَلَط به معنی مختلط و آميخته. روح المعانی ۱۵۲/۲۹

میبدی: أمشاج، جمع است و اینکه نطفه به آن موصوف گشته از این روست که نطفه نیز در معنی همان نُطْف است، چنانکه انسان نیز به معنی إنس است. زیرا هر دو اسم جنسند. كشف الاسرار و عده الابرار، ۳۱۷/۱۰

ابن أبی الحديد: الأمشاج ماء الرّجل يختلطُ بماء المرأة و دمها، جمعٌ مشيخٍ كيتيمٍ و أيتام. شرح نهج البلاغة، ۲۸ / ۷ باب ۹۰ / خ ۹۱

21) زمخشری: أمشاج، لفظ مفرد است نه جمع. به دلیل اینکه در قول خدای تعالی من نطفة أمشاج وصف مفرد قرار گرفته است. همچنانکه گفته می شود بُرْمَةٌ أعشار و ثوبٌ أخلاق. الکشاف، ۴/۶۶۶ و نیز الجامع لأحكام القرآن، القرطبی، ۱۲۱۲/۱۹ البحر

المحیط، ابن حیّان، ۳۹۳/۸ بحار الانوار، ۶۰ / ۳۸۴ روایات ۱۱۷ و ۱۱۶

ابن سکیت: ثوبٌ اکباش، نوعی بُرد و پارچه یمنی است.

ابن بُزْج: ثوبُ اکباش و ثوبُ اکراش، نوعی بُردِ یمنی است و امروزه صحیح آن اکباس است. لسان العرب، ۶ / ۳۳۹ و در ص ۳۴۴ همین واژه به شکل ثوب اکباش به نقل از ابن بُزْج ذکر شده است.

ألوسی: سیبویه و جمهور نحاة بر این نظرند که الفاظ دارای وزن افعال جمع نیستند، مانند أعشار به معنی شکسته و آکباش یعنی پارچه‌ای که دوبار بافته شده بافت دورو. روح المعانی، ۲۹ / ۱۵۲

نیشابوری نیز می‌نویسد: أمشاجُ، فوصف المفردُ بها جميعاً نحو بُرْمَةٌ أعشارٌ، للقدر المتكسرة قطعاً. و ثوبُ اکباشُ، للذی قتل غزله مرتین. يقال عليك بالثوب الأكباش فإنه من لباس الأكباس. لباسی با بافت دورو که لباس بزرگان و متمولین است. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ۶ / ۴۰۹

الثوبُ الأكباش: هو الذی أعیدَ غزله مثل الخزّ و الصوف. و الصوابُ فيه بالموحدة اکباش. ثوبُ اکباش و ثوبُ اکراش و قال الأزهری و ابنُ بُزْج أنه من برود الیمن. تاج العروس، ۹ / ۱۸۹ و ۱۸۰

22) عناصر اربعه عبارت است از: آب، خاک، هوا، آتش. برخی حکماء، عناصر اربعه یا اسطقسات یا ارکان اربعه را، ارکان ترتیبی و وجودی موجودات طبیعت دانسته‌اند و معتقدند: مزاج، عبارت از صورت خاص، یا کیفیتی خاص است که در اثر ترکیب عناصر با یکدیگر حاصل می‌شود. ابن سینا معتقد است پروردگار جهان، نخست عناصر چهارگانه را آفرید. سپس از اجتماع و امتزاج آنها، مزاج که نتیجه فعل و انفعال کیفیات مختلف بود، پدید آمد و چون تأثیر و تأثر کیفیات بیرون از حد است به آفرینش مزاج‌های مختلف اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که هر مزاجی آماده برای دفاع خاصی است و از جهت این که قدر مزاج از اعتدال دور باشد، از کمال هم دور است و هر اندازه به اعتدال نزدیک باشد، به کمال هم نزدیک است، بنابراین نزدیکترین مزاج به اعتدال ممکن را مزاج انسان قرار داد، چه نفس انسان شریفترین نفوس است. الاشارات و التنبهات دانشگاه تهران، ۸۸. وی در بخش الهیات شفاء، ص ۳۳۳، نیز می‌نویسد:

فانّ العناصر تتكوّن منها الكائنات، فتكون مستحيلة عند الإمتزاج، غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت... و العناصر لا تفسد في انواعها عند المزاج، بل تستحيل... فيكون من

المتترج، شیء عنه امتزج بعد فساد المزاج.

و در کتاب قانون نیز بیان می‌دارد که عناصرها بخشهایی از آمیزه‌ها می‌باشند و از آمیزش عناصرها با یکدیگر، انواع موجودات که از لحاظ صورت گوناگون هستند به وجود می‌آیند. طبیب طبیعت شناس باید بداند که عناصر چهار قسم‌اند و بیشتر نیستند. از این عناصر دو عنصر سبک و دو عنصر دیگر سنگین هستند. عناصر سبک عبارتند از: آتش و هوا و عناصر سنگین عبارتند از آب و خاک. القانون فی الطب، ۱/ ۳۰ برخی نیز معتقدند، أمشاج به معنی ترکیب طبائع چهارگانه یعنی، حرارت، برودت، بیوست و رطوبت در انسان می‌باشد. و خدای متعال این چهار طبیعت را در نطفه به ودیعه گذارده است. مجمع البیان، ۱۰ - ۶۱۵/۹

علامة حلّی در شرح حکمة العین می‌نویسد:

مرکبات، از عناصر ترکیب یافته‌اند، این عناصر که منحصر در چهار نوع: خاک، آب، هوا و آتش می‌باشند به اعتبار اینکه مواد ترکیبی مرکبات می‌باشند اسطقات نام دارند و به اعتبار انحلال مرکبات در آنها، عناصر نامیده می‌شوند و به اعتبار اینکه هر یک جزئی از عالمند، ارکان می‌باشند.

و نیز می‌گوید:

هر عنصر از عناصر چهارگانه دارای دو کیفیت فعلیه و انفعالیه است. از کیفیات چهارگانه، حرارت و برودت، فعلیه و رطوبت و بیوست انفعالیه می‌باشند و تفاعل با این چهار کیفیت صورت می‌پذیرد و مزاج مرکب از آنهاست. صفحات: ۳۴۹ و ۳۶۱ - ۳۶۰

لیکن حکمای دیگری چون ملاصدرا بر این اعتقادند که حصول مزاج حتماً مستند به ترکیب عناصر نیست و چنین نیست که از ترکیب چند عنصر مزاج حاصل شود. الاسفار الأربعة، ۲۹/۸

تعبیرات دیگری نیز از طبایع و عناصر وجود دارد. اینک به یک نمونه دیگر که اندکی با تعبیرات پیشین تفاوت دارد، اشاره می‌کنیم.

عزیزالدین نسفی از عرفای قرن هفتم در مجموع رسائل عرفانی خویش موسوم به الإنسان الکامل بیان می‌دارد که:

نطفه پس از ورود به رحم مدور شده و به تدریج بر اثر حرارت خود و حرارت رحم نضج می‌یابد و اجزای لطیف آن از اجزای غلیظ جدا می‌گردد. اجزای غلیظ در مرکز و اجزای لطیفتر به ترتیب در اطراف و محیط آن متمرکز شده و بدین ترتیب نطفه چهار طبقه می‌گردد.

مرکز که در میان نطفه است سوداء نام دارد و طبیعت خاک را داراست یعنی سرد و خشک. طبقه‌ای را که محیط بر آن است "بلغم" می‌گویند و طبیعت آب را دارد، یعنی سرد و تر. و طبقه‌ای که بالای آن است را "خون" می‌گویند و خون طبیعت هوا را دارد یعنی گرم و تر. و طبقه‌ای که محیط بر خون است، "صفراء" نامیده می‌شود و صفراء گرم و خشک است و طبیعت آتش را دارد. بدین ترتیب جوهر واحدی که نطفه نام دارد است، چهار عنصر و چهار طبیعت می‌گردد. و چون عناصر و طبائع تمام شدند، آنگاه از این عناصر و طبائع چهارگانه موالید سه گانه پیدا آمدند. اول معدن، دوم نبات، سیم حیوان. الانسان الکامل، ۲۰ - ۱۸

(23) رقم کل استخوانهای بدن، همان رقمی است که ابن سینا در کتاب قانون خود آورده می‌نویسد:

فجميع هذه العظام اذا عُدَّتْ تَكُونُ مائِثِینَ و ثمانیةً و اربعینَ ۲۴۸ سَوِی السُّمُومِیَاتِ و العَظْمِ الشَّیْبِهِ بِاللَّامِ فی کتابة الیونانیین. القانون، ۳۹/۱

و در تعریف انواع استخوانها از جمله سمسانی می‌نویسد:

برخی استخوانها به منزله شالوده کالبد هستند که قوام بدن مبتنی بر آنهاست. مهره‌های کمر از همین مقوله‌اند، چه این مهره‌ها به تیرک‌های وسط کشتی می‌مانند که بدنه بر آن استوار شده است. برخی همانند سپری هستند که بدن را از آسیب برخوردارها دور می‌دارند، مانند استخوان یافوخ یا کاسه سر و برخی همچون جنگ افزار، دافع آسیبا و آزارهای وارد هستند مانند استخوانهایی که سناسن نام دارند. = خارهای استخوانی که محافظ مهره‌های کمر می‌باشند ... و برخی استخوانها فضای بین مفاصل را پر می‌کنند، مانند استخوانهایی که از نسج وتری تشکیل شده‌اند ﴿sesamiod bones﴾ استخوانهای کنج‌دی و در بین استخوانهای بندهای انگشتان قرار گرفته است.

القانون فی الطب، ۱/۲۴ و الطبیعیات الشفاء، ۳/۲۴۸

غزالی نیز در این خصوص می‌نویسد:

در جمله تن تو دویست و چهل و هشت استخوان بیافرید. کیمیای سعادت، ۷۸۷
* و لازم به ذکر است که امروزه در کتب اندام شناسی پزشکی خصوصاً آناتومی GRAY، تعداد کل استخوانهای بدن انسان ۲۳۸ استخوان برآورد شده است. البته در این شمارش نیز استخوانهای ریز کنج‌دی شکلی که ما بین استخوانهای انگشتان دست و پا قرار گرفته، محسوب نشده‌اند.

(24) این تقسیم، در حقیقت همان تقسیمی است که ابوعلی سینا از قوای نفس ارائه

داده است. وی ابتدا نفس را به عنوان یک جنس واحد، به سه قسم: نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم و هر یک را تعریف می‌کند. نفس نباتی را شامل سه قوه: غذایی، مَنمیه و مولده دانسته و آنگاه به شرح قوای نفس حیوانی می‌پردازد. نفس حیوانی را علاوه بر قوای یاد شده دارای دو قوه دیگر می‌داند: ۱- قوه مدرکه دریابنده، ۲- قوه محرکه حرکت دهنده

آنگاه توضیح می‌دهد که نیروهای دریابنده انسان بر دو قسمند: حواس ظاهر و قوای باطن. و قوای باطنی در نظر وی پنج قوه است: ۱- حس مشترک، ۲- خیال، ۳- وهم، ۴- متصرفه، ۵- ذاکره.

از این پنج قوه، دو قوه حس مشترک و وهم دریافت کننده‌اند و دو قوه دیگر، یعنی: خیال و ذاکره، قوه دریافت کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کند. حس مشترک در تجویف اول مغز جای دارد و همه صورتهایی را که در حواس پنجگانه نقش می‌بندد، درمی‌یابد و به این جهت حس مشترک مانند حوضی است که از پنج نهر مختلف به آن آب می‌رسد.

خیال یا مصوره، صورتهایی را که حس مشترک از حواس پنجگانه گرفته است، نگهداری می‌کند و بعد از پنهان شدن محسوسات باز آن صور در این قوه محفوظ می‌ماند. قوه وهم، دریافت کننده معانی جزئی نامحسوس است و قوه متصرفه نیروئی است که در صورتهایی که در خیال و معانی جزئی نامحسوس که در ذاکره است تصرف می‌نماید.

و بالاخره قوه ذاکره نیروئی است که معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نام دیگر آن حافظه است.

النجاة، القسم الثانی، ۱۵۸ و الاشارات و التنبیها، نمط سوّم، فصل نهم
 علامه حلی در شرح حکمة العین پنج قوه یا حواس باطنی را به صورتی واضح تر بیان داشته‌اند که با بیانات غیاث الدین نزدیکی بیشتری دارد. ایشان قوای مدرکه باطنی را به پنج قوه حس مشترک؛ خیال = قوه حافظه حس مشترک؛ وهم = قوه درک معانی جزئی؛ حافظه = حافظه وهم و مخیله تقسیم کرده است. ایضاح المقاصد ۳۸۵-۳۸۳

ملاصدرا نیز پس از ذکر انواع قوای نفس با همین تقسیم مزبور می‌نویسد:

قوه‌ای که درک صورتهای جزئی را بر عهده دارد "حس مشترک" نام دارد که مجمع همه صور محسوسات ظاهر است. و قوه‌ای که معانی جزئی را درک می‌کند. "وهم، نام دارد. قوه "خیال"، خزانه "حس مشترک" است و خزانه واهمه، حافظه است. حس مشترک یا همان فنتاسیا، لوح نفس است. صور محسوسات ظاهری، همه ابتدا بدان می‌رسند و سایر حواس بدن نسبت به آن، به مثابه جاسوسانی هستند که اخبار نواحی را به وزیر ملک می‌رسانند. الاسفار الاربعة، ۸ / ۵۹-۵۳ و ۲۰۵

25) ابن سینا معتقد است قوای نفس در تقسیم‌بندی اولیه به دو اعتبار، قابل تفکیک و نامگذاری می‌باشند:

۱- به اعتبار تأثیر اختیاری آن در بدن، که موضوع تصرفات نفس است، عقل عملی نام دارند

۲- به اعتبار تأثیر پذیری آنها از مبادی مافوق، به حسب استعدادات آنها و به منظور دست‌یابی به کمال، عقل نظری نامیده می‌شود. عنوان عقل به طور مطلق به هر دو دسته اطلاق می‌شود. لیکن شیخ این عنوان را در مورد دسته اول به کار برده است.

بنابر این عمل اختیاری که مختص انسان است، آغاز نمی‌شود، مگر پس از ادراک رأی کلی که از مقدمات کلی اولیه یا مقدمات تجربی و غیره استنباط شده و عقل نظری بدان حکم کرده است. عقل عملی در این موارد، از عقل نظری کمک می‌گیرد. سپس با به‌کارگیری مقدمات جزئی یا محسوس، به رأی جزئی حاصل، دست یافته و به حسب آن عمل می‌کند. شرح الإشارات، خواجه طوسی، ۳۵۳/۲

26) خواجه طوسی پس از بیان تفسیر و تأویل ابن سینا از آیه نور می‌نویسد: به نظر من، این تأویل در واقع بیان همان مراتب استکمال قوای نفس نظری است. این مراتب عبارتند از:

الف، آنچه بالقوه کامل است و البته به حسب شدت و ضعف، دارای مراتب مختلف خواهد شد: مرتبه اول آن، مثل وجود قوه نویسندگی برای طفل است. غیاث الدین منصور از آن به قابلیت محض تعبیر کرده است- و مرتبه دوم آن مثل بیسوادی است که مستعد و آماده آموختن و تعلم است و مرتبه آخر آن همچون کسی است که قادر بر نوشتن هست و نمی‌نویسد. لیکن هر وقت بخواهد می‌تواند بنویسد. ب، آنچه بالفعل کامل است.

بدینسان قوهٔ نفس در مرتبهٔ اول، عقل هیولانی نام دارد و در مرتبهٔ دوم، عقل بالملکه و در مرتبهٔ سوم، عقل بالفعل. اما کمال نفس در حصول معقولات بالفعل است. و این مرتبه، عقل مستفاد نام دارد. زیرا که مستفاد است از عقل فعال در نفس انسان، که از درجهٔ عقل هیولانی آغاز و به عقل مستفاد می‌انجامد.

شرح الاشارات، خواجه طوسی، ۲ / ۳۵۵ و ۳۵۴

ملاصدرا، مراحل تقسیم عقل نظری را چنین تبیین کرده است:

عقل نظری به چهار مرحله تقسیم می‌شود: الف، مرحلهٔ عقل هیولانی. که قوهٔ محض است و در آن مرحله قوهٔ عاقله از هر صورت و فعلیتی خالی و عاری است و در عین حال قابل برای ادراکات ممکنه می‌باشد. ب، مرحلهٔ عقل بالملکه. و آن در صورتی است که از مرتبت هیولانی گذشته و به‌طور کلی از مدرکات عاری نبوده، بلکه صور و علوم اولیات بالجمله برای آن حاصل شده باشد. ج، مرحلهٔ عقل بالفعل. که از مرحلهٔ هیولانی و بالملکه عبور و کمال یافته و علاوه بر حصول اولیات، نظریات هم برای آن حاصل شده باشد و آن نظریات، حاضر در نزد او نبوده، لکن هرگاه بخواهد، به مجرد التفات حاضر شوند. د، مرحلهٔ عقل مستفاد که از مرحلهٔ هیولانی و بالملکه و بالفعلی تجاوز و به مرحله‌ای رسیده باشد که برای حصول و حضور معلومات، نیازی به توجه و التفات نداشته باشد. بلکه تمام نظریات بالفعل نزد او حاضر باشند و مشاهده او باشند.

بنابر این عقل مستفاد، مرحلهٔ کامل و تام عقل هیولانی است که پس از طی مراحل ممکن خود، به آن درجه می‌رسد که در اثر اتصالش به عقل فعال، صور تمام اشیاء و موجودات را درمی‌یابد. عقل مستفاد، نهایت کمال قوهٔ مادی است که در اثر تحولات و تطورات، مجرد شده و متصل به عقل فعال گشته است.

الاسفار الاربعه، ۳ / ۴۲۱ - ۴۱۹

و نیز می‌نویسد:

ابو نصر فارابی در ضمن رساله‌ای، مراحل عقل نظری را از دیدگاه قدما، عبارت از: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال عنوان کرده است.

اما دلیل حذف عقل بالملکه این است که این مرحله با مرحلهٔ عقل هیولانی از نظر درجهٔ عقلی تفاوت چندانی ندارد و هر دو بالقوه می‌باشند. همان، ۳ / ۴۲۱

27) ابن سینا مراتب چهارگانهٔ عقل نظری را به آیهٔ نور تشبیه کرده است. خلاصهٔ بیان وی چنین است. مرتبهٔ نخستین این قوه، عقل هیولانی و استعداد محض است که نفس را برای دریافت معقولات اول آماده می‌کند و این قوه در آیهٔ نور به منزلهٔ مشکوة (چراغدان) است که خود هیچ روشنائی ندارد. بالاتر از این قوه، قوهٔ دیگری است که دارای استعداد

دریافت معقولات دوم است و به اندیشه یا به حدس می‌تواند آنها را دریابد. در آیه نور، فکر را به دریافت زیتون و حدس را به روغن زیتون تشبیه کرده است. و نفس آدمی را که تا حدودی معقولات دوم را مالک شده و از مرتبه عقل هیولانی کاملتر است به زجاجه (شیشه) مانند کرده است. اما نفسی که از طریق حدس به مقام قوه قدسی نائل گشته است در آیه نور، یکاد زیتها یضیء درباره آن صدق می‌کند. وقتی نفس از این مرتبه بگذرد، دارای قوتی است که معقولات دوم در نزد وی حاضرند و هرگاه بخواهد بدون آنکه به اندوختن تازه نیازمند باشد می‌تواند آنها را مشاهده کند. این قوه را عقل بالفعل خوانند و چون این قوه خود به خود روشن است در آیه نور به مصباح (چراغ) تشبیه شده است. چون مراتب عقول از عالم حس نبودند به این جهت در آیه نور متذکر لاشرقیه و لاغریبه شده است زمانی که از این مرتبه بگذرد، دارای کمال بالفعل است و معقولات دوم مانند نوری بر نوری در صفحه ذهن نقش می‌بندد و این کمال، عقل مستفاد است. و آن قوه‌ای که نفس را در این چهار مرحله گذر می‌دهد و از مرتبه نقص به کمال می‌رساند عقل فعال است که در آیه نور به آتش مانند شرط است که همه از وی روشنائی و درخشندگی می‌یابند. الاشارات نمط سوم، فصل دهم و شرح الاشارات، خواجه طوسی، ۳۵۳/۲ و ۳۵۴

غزالی نیز در مبحث دوم از کتاب مشکوة الأنوار ص ۲۲ - ۲۴ که درآمدی بر تأویل آیه نور است مراتب روح بشر را در پنج رتبه بررسی می‌کند: اول - روح حساس که محسوسات را درک می‌کند. دوم - روح خیالی که آنچه را حواس به ادراک می‌آورند در انبار ذهن نگهداری می‌کند. سوم - روح عقلی که معانی مجرد را از حس و خیال تمییز داده و ادراک می‌کند. این روح جوهر انسان و مرکز ادراک ضروریات و کلیات است. چهارم - روح فکری یا نظری که روابط منطقی افکار را درک می‌کند و از مقدمات به نتایج می‌رسد. پنجم - روح قدسی نبوی روان پاک پیامبری که خاص انبیاء و اولیاء است و پرتوهای غیبی در آن نفوذ می‌کند.

این ارواح پنجگانه انواری هستند که اصناف موجودات محسوس و معقول با آنها ظاهر می‌شوند و از نظر غزالی به موازات اشیاء پنجگانه هستند که در آیه نور به این وجوه آمده‌اند: مشکوة، زجاجة، مصباح، شجره و زیت.

سپس می‌گوید: روح حساس در مقابل مشکوة است، زیرا انوارش از میان روزه‌های حواس عبور می‌کند. همچون چراغدان، که نور از آن به خارج می‌تراود. روح خیالی در مقابل زجاجه است زیرا هر دو در اصل، تار و غیر لطیفند، اما قابل تصفیه و تهذیب و تلطیف. خیال معارف عقلی را به ضبط می‌آورد و از اضطراب و انتشار بیهوده آن جلوگیری می‌کند. همین‌سان شیشه، نور چراغ را از وزیدن باد و غیره نگه می‌دارد. روح عقلی در مقابل مصباح است، مرکز تابش انوار عقل. زیرا چراغ نیز نوری حسی می‌پراکند. روح فکری در برابر شجره است. به این معنا که حیات فکری، درختی مانند پرشاخ و میوه که همه از اصل واحدی چون ساقه درخت می‌رویند. درخت زیتون را بدین مناسبت آورده که روغنش پاکتر، صاف‌تر و پر شعله‌تر است از دیگر روغن‌ها، و بهترین روغن چراغهاست. روح قدسی نبوی در مقابل زیت است که به چنان درجه‌ای از صفا و خلوص رسیده است که نزدیک است بی‌تماس آتش، روشن شده، نور پراکند.

عزیز الدین نسفی از عرفای قرن هفتم نیز در تأویل زیبای خود از این آیه می‌نویسد: ای درویش این قالب آدمی بمثابت مشکوة است و روح نباتی که در جگر است، بمثابت زجاجه است. ﴿الزجاجه کأنها کوب دژی﴾ صفت روح نباتی است توقد صفت مصباح است که روح انسانی است، ﴿من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية﴾، صفت روح نفسانی است که در دماغ است. و روح نفسانی نه شرقی و نه غربی است، یعنی نه از قبیل اجسام است و نه از قبیل ارواح است.

ای درویش: اجسام غربی‌اند، از جهت آنکه غروب دارند و ارواح شرقی‌اند از جهت آنکه غروب ندارند. از جهت آنکه ﴿یکادزیتها یضیء و لولم تمسه ناز﴾. الانسان الکامل، عزیز الدین نسفی، ص ۴۸۶

(28) ابن‌سینا عقل قدسی را بالاتر از عقل بالمکله دانسته و معتقد است کسی به این مرتبه از عقل می‌رسد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد. و درباره اهمیت این قوه می‌گوید: این امر یک قسم و سهمی از نبوت است، بلکه برترین قوای نبوت است و اولی این است که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو، برترین و بالاترین مراتب قوای نفس بشری است. الشفاء ۱/۳۶۱

قوه قدسیه، مرتبه‌اعلی و اشرف و اکمل نفس بشری است که بدون اکتساب، اشیاء و حقایق عالم را درمی‌یابد و آن مخصوص انبیاء الله است. مصطلحات فلسفی صدرالدین

شیرازی، سجادی، ۱۱۰ و ۱۹۲

قوة قدسیه همان است که خدای متعال می‌فرماید: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ الاسفار الاربعة، ۳/۴۲۰

(29) سید محسن امین عاملی در کتاب اعیان الشیعه (۷۱/۳۰ و ۲۲۶) آورده است که: کتاب رسائل اخوان الصفا متعدد است و مؤلفین آنها عبارتند از: ۱- ابو سلمه، احمد بن المجریطی م. ۳۹۵-۲ جماعتی که برخی آنها را شیعی، معتزلی و برخی حنفی می‌دانند. این کتاب شامل پنجاه و یک رساله است که توسط سید احمد خان هندی به فارسی ترجمه شده است. و در کل شامل علوم طبیعی، ریاضی، فلسفی، الهی و عقلی ترجمه شده است. مؤلف در رسائل دیگر خود نیز، این تشنیع را بر غزالی عنوان کرده و متذکر شده است که برخی آراء اولیه او، در حقیقت نشأت گرفته از آراء و اندیشه‌های اخوان الصفاست که خود، آنها را کافر خوانده است. حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام، غیاث الدین منصور دشتکی

(30) مؤلف در تجلیه سوم از مَجَلَّةُ اُولَى از رساله اخلاق منصورى [۱۲ پ] می‌نویسد: از حضرت مرتضوی که مدینه علم را باب است و باب او طالبان یقین را مآب رضی الله عنه و کرم الله وجهه این معنی منقول است که الله تعالی، ملک را عقل داد، بی شهوت و غضب. و حیوان را شهوت و غضب داد بی عقل و انسان را هر دو داد. پس اگر انسان شهوت و غضب را مطیع و منقاد عقل گرداند و به کمال عقلی رسد، رتبه او از ملک اعلی باشد... و اگر عقل را مغلوب شهوت و غضب سازد، خود را از مرتبه بهایم فروتر اندازد. و در ادامه به نقل از یکی از بزرگان می‌نویسد: ... شرف غیر کمال است.. اگر ملک بنا بر قلت و سائط و غلبه احکام تجرد، اشرف از انسان است، انسان به جهت جامعیت و احاطه، افضل و اکمل باشد. اما به منظور، اثبات افضلیت انسان بر ملک از طریق تنزیل و تفسیر، در همان رساله مذکور با ذکر آیاتی از قرآن، به مسأله خلافت انسان پرداخته و می‌نویسد: غایت انسانی... خلافت الهی است، چنانچه مؤدای نص کریم: ﴿آتَى جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيفَةً﴾ بقره: ۳۰ و فحوای: ﴿و هو الذى جعلکم خلائف فى الارض﴾ انعام: ۱۶۵، افصح از آن می‌نماید. و در کریمه ﴿اَنَا عَرْضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ احزاب: ۷۲، اگر امانت را حمل بر عقل یا

تکلیف کنند، چنانچه در تفاسیر مشهور مسطور است، بر اوّل متوجه می‌شود که جنّ و ملائکه با انسان در عقل شریکند و بر ثانی آنکه جنّ در تکلیف با انسان مساهم است. پس تحمل آن مخصوص انسان نباشد و از سیاق آیت اختصاص انسان به آن، فهم می‌شود. کما لا یخفی علی من له ذوق سلیم. بلکه حمل بر سریر خلافت الهی باید نمود که تحمل اعبای آن را جز آدمی ضعیف در خور نبود.

مجله معارف، شماره ۳۸ پیاپی، مقاله "اخلاق منصوری"، عبد الله نورانی، ۱۰۷ - ۱۰۹

31) سه گونه استدلال بر علم باری تعالی مطرح است: استدلالی که متکلمین عنوان کرده‌اند بر این اساس است که خدای متعال فاعل افعال محکمه است و هر که چنین باشد، لزوماً عالم است. این استدلال مبتنی بر دو مقدمه است. مقدمه اول، حسی است. به این توضیح که جهان یا فلکی است و یا عنصری. و آثار حکمت و اتقان در هر دو ظاهر و قابل مشاهده است. و مقدمه دوم ضرورت است. زیرا ضرورت اقتضاء می‌کند که وقوع پی در پی فعل محکم متقن از غیر عالم، ممکن نباشد. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، ۳۹۷

اما حکماء نیز به دو گونه دیگر به اثبات علم باری تعالی پرداخته‌اند: الف باری تعالی مجرد است و هر مجردی نسبت به ذات خود و غیر خود داناست. ب هر موجودی غیر از او ممکن الوجود است. و از آنجا که علم به علت مستلزم علم به معلول است. و چون خدای متعال عالم به ذات خویش است لزوماً عالم به غیر خود نیز می‌باشد.

32) شاید زیباترین و رساترین بیان و ارائه دلایل عقلی و نقلی بر اثبات وحدانیت فاعل، سخنان فیلسوف شهیر، ملاصدرا شیرازی باشد که اجمال آن را در ذیل آورده‌ایم: ارتباط موجودات به یکدیگر بر رصف حقیقی و نظم حکمی دلیل است بر آنکه مبدع آنها واحد محض است. و چنانکه هر یک از اعضای شخص واحد انسانی، با آنکه از سایر اعضا به حسب طبیعت ممتاز است، اما از آن حیثیت که به تألیف واحد مؤتلف، و به ارتباط واحد مرتبط‌اند و بعضی از بعضی نفع می‌برند و منتظم در نظم واحدند، دالند بر آنکه مدبّر و ممسک آنها از تفرّق و انحلال، قوه واحده و مبدأ واحد است. همچنین اجسام و قوای عالم... از آنجا که در یک نظام، منتظم در میان آنها ائتلاف طبیعی هست، دلالت دارند بر آنکه مبدع و مدبّر و ممسک رباط ایشان واحد حقیقی است که آنها را بر پا می‌دارد، به همان قوتی که آسمانها و زمینها را نگاه می‌دارد که از وضع و مکان خود زایل نمی‌گردند. زیرا اگر دو صانع

باشد، باید که صنع هر یک از صنع دیگری ممتاز باشد. پس ارتباط، منقطع و انتظام مختل خواهد گردید. چنانکه حق تعالی می‌فرماید: ﴿إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ مؤمنون: ۹۱

و نیز می‌فرماید: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ انبیاء: ۲۲ و شاید که ضمیر تشبیه راجع باشد به مجموع سماویات، خواه عقلی و خواه نفسی و خواه جسمی، و به مجموع ارضیات، خواه عنصری و خواه طبعی و خواه نفوسی.

الأسفار الأربعة، ۶ / ۱۰۰ - ۹۶ و مرآت الأکوان، احمد اردکانی، ۶۱۰ - ۶۰۹

علامه حلّی نیز در اثبات وحدانیت خدای تعالی می‌نویسد:

بدان که اکثر عقلاء بر وحدانیت باری همسخن می‌باشند و دلیل بر آن عقل و هم نقل می‌باشد. دلیل نقلی آن روشن است. اما دلیل عقلی آن همان واجب الوجود بودن ذات اوست. اگر دو وجود واجب هر دو یکی باشند که مطلوب ثابت است و اگر متمایز از همدیگر باشند و دو وجود متمایز با هم به خلق این عالم منظم مبادرت کرده‌اند مستلزم ترکیب است و باطل. مگر اینکه در این ترکیب هر دو وجود را ممکن بدانیم که البته خلاف فرض است. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۴۰۵

(33) این روایات مضامین متعدد دارد که در ذیل به برخی از آنها اشاره شده است: الدیلمی عن الحارث النوفل: خلق الله ثلاثة أشياء بيده: خلق آدم بيده و كتب التوراة بيده و غرس الفردوس بيده. كنز العمال، متقی هندی، ۱۳۱/۶، روایت ۵۱۳۸

- خلق الله اربعة أشياء بيده: خلق الله سبحانه جنات عدن بيده و نصب شجرة الطوبى فى الجنة بيده و خلق آدم بيده و كتب التوراة بيده. الإختصاص، منسوب به شیخ مفید، ۴۵ بحار الأنوار، ۳۳۸/۹، روایت ۲۰

- عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لو أن الله خلق الخلق كلهم بيده، لم يحتج في آدم، أنه خلقه بيده فيقول: ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ص: ۷۵، أفترى الله يبعث الأشياء بيده. همان، ۱/۴، روایت ۱؛ ۱۵۳/۱۱، روایت ۲۹

و نیز روایات متعدد دیگر: همان ۱۶۱/۱۱، روایت ۵؛ ۱۶۳/۱۱، روایت ۷؛ ۴۱۹/۱۸، روایت ۵؛ ۲۴۹/۲۶، روایت ۵۶؛ ۱۳۵/۳۳، روایت ۴۲۰؛ ۲۴۴/۶۰ و ۲۷۴؛ ۹۷/۶۷، روایت ۱۵

روایات در معنی مشهور هستند، گرچه در الفاظ متفاوتند چنانچه برخی حکایت از

خلق سه چیز به دست خداوند دارند: و برخی ۴ چیز و برخی خلقت ۵ چیز را عنوان کرده‌اند؛ به عنوان مثال در مسائل عبد الله بن سلام از امام صادق علیه السلام آمده است:
... قال یا محمد، فأخبرنی عن خمسة اشياء خلقها الله بيده، ماهی؟ قال: یا ابي سلام ان الله عزوجل خلق جنة عدن بيده و غرس شجرة طوبى بيده و صور آدم بيده و كتب التوراة بيده و بنى السموات بيده همان، ۲۴۳/۶۰

این روایت، در کتب عرفانی مثل الفتوحات الملکیه ابن عربی و مصباح الأنس ابن فناری، بارها مورد استناد قرار گرفته است. الفتوحات المکیه، ۱/۱۲۲ - ۳/۲۹۵، ۴۳۶ - ۲۰۹/۴ و شرح فصوص الحکم، داود قیصری، ص ۱۱۰۷

34) مستفیض: یکی از انواع خبر واحد است، که در تقسیم‌بندی اولیه قسیم خبر متواتر می‌باشد. در لغت مأخوذ از فاض - فیضاً و به معنی زیاد شد، جاری شد، پخش شد بوده و در اصطلاح به خبری گفته می‌شود که راویان آن در هر طبقه بیش از سه نفر باشند. برخی نیز بیش از دو راوی را در هر طبقه شرط استفاضه می‌دانند. شهید ثانی در کتاب الذکری ص ۴ و نیز در کتاب الرعاية فی علم الدرایه ص ۶۹، الحقل السابع، قول اول را برگزیده است. و مامقانی سخن دوم را ترجیح داده است. تلخیص مقباس الهدایة، علی اکبر غفاری، ۲۳

مامقانی می‌نویسد: علی بن محمد بن ابی المعالی در کتاب ریاض المسائل و نیز محمد حسن بن شیخ باقر نجفی، صاحب جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام زیاد بودن راویان در هر طبقه را معتبر ندانسته و تنها اتحاد معنی را شرط می‌دانند حتی اگر الفاظ متعدد باشد خبر مستفیض نیز مانند متواتر به لفظی و معنوی قابل تقسیم است. و گاه خبر مستفیض را مشهور نیز می‌نامیده‌اند. تلخیص مقباس الهدایة، ۲۴

برخی نیز میان مستفیض و مشهور، تفاوت قائل شده‌اند و گفته‌اند مستفیض در ابتدا و انتهای تعداد راویان در هر طبقه از ابتدای سند تا انتها یکسان هستند و مشهور اعم از این است. قواعد التحديث، محمد جمال الدین قاسمی، ۱۲۴

35) ابو الحسن، علی بن أحمد الواحدی النیشابوری، م. ۴۶۸، یکی از بزرگان بلاد

خراسان می‌باشد. وی اصالتاً از اهالی ساوه و یکی از فرزندان تجار بوده که در نیشابور ولادت یافته است و در همان محل در پی یک بیماری سخت، در سن ۷۰ سالگی، در جمادی الآخرة سال ۴۶۸، بدرود حیات گفت. الذریعة، ۴۳۲/۲، ۲۶۴/۴.

وی سه اثر تفسیری به رشته تحریر درآورده که عبارتند از: ۱- البسيط در ۱۶ مجلد. ۲- الوسيط در ۴ مجلد. ۳- الوجيز ۱ مجلد. همان، ۴۲/۲۵، کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۴۶۰/۱. از میان این تفاسیر، تنها تفاسیر الوجيز و الوسيط به چاپ رسیده است. از دیگر تصانیف واحدی می‌توان به اسباب نزول القرآن؛ تفسیر النبی ﷺ و شرح دیوان المتنبي اشاره کرد الذریعة، ۳۱۹/۴ و ۲۷۶/۱۳.

صاحب الذریعة، پس از نقل مطالبی از معجم الأدباء ۱۲/۲۶۰ و ۲۶۷ می‌گوید:

اظهارات یاقوت حموی دلالت روشنی بر تشیع واحدی دارد.

36) قال رسول الله ﷺ: إني لستُ كهيتكم، إني أبيتُ عند ربِّي يطعمني و يسقيني.

بحار الانوار، ۶۷ / ۲۵۳ / روایت ۸۸ و ۶ / ۲۰۸ و ۴۰۳ و ۱۶ / ۳۹۰

این حدیث در کتب اهل سنت با مضامین ذیل ضبط شده است:

- إني لستُ مثلكم، إني أبيتُ يطعمني ربِّي و يسقيني في مسند احمد بن حنبل و الصحيحين عن أنس الصحيح للبخاري عن ابن عمر و عن أبي سعيد و عن أبي هريرة عن عائشة. كثر العمال، ۳ / ۳۰ / روایت ۵۳۱۳.

- إياكم و الوصال. إنكم لستم في ذلك مثلي. إني أبيتُ يطعمني ربِّي و يسقيني فاكثفوا من العمل ما تُطيقون في الصحيحين عن أبي هريرة. همان، ۳ / ۳۲، روایت ۵۳۲۱.

- لا تواصلوا فإيكم اراد أن يواصل فليواصل حتى السحر، إني لستُ كهيتكم إني أبيتُ لي مُطعمٌ يطعمني و ساقٍ يسقيني في مسند احمد بن حنبل، الصحيح للبخاري و السنن لأبي داود عن أبي سعيد. همان، روایت ۵۳۲۳

و نیز همان، ۳ / ۴۲ / روایت ۵۳۸۷، ۵۳۸۸ و ۸ / ۵۱۳ / روایت ۲۳۸۹۶ و التاج الجامع

للأصول في احاديث الرسول، ۲ / ۷۰

فیلسوف شهیر ملا صدرای شیرازی در این باره می‌نویسد:

اخبار و عبارتی که از رسول خدا ﷺ رسیده است همچون: اعرفکم بنفسه اعرفکم برّبه؛ من رأی فقد رأى الحق؛ انا الذیر العریان؛ لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی

مُرسل و یا آبیث عند ربی یطعمنی و یسقینی، همگی حکایتگر شرافت نفس کمال یافته و قُرب آن به باری تعالی است. آنگاه که رسول اکرم ﷺ می فرماید: رَبُّ أَرْنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ مَقْصُودُ إِيشَانِ از رؤیت علم شهودی است. و روشن است که دعای پیامبر ﷺ مستجاب است، کما اینکه دعای ابراهیم خلیل نیز به اجابت رسید. اما رؤیت فعل، منفک از رؤیت فاعل نیست، لیکن رؤیت رَبُّ الْأَرْبَابِ در حد جسم و قوای معرفتی آن نمی باشد. وقتی پیامبر عظیم الشان می فرماید: قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ اللَّهِ، قطعاً منظور ایشان از قلب، همین تکه گوشت صنوبری شکل نیست. یکی از احبار از امیرمؤمنان علیؑ پرسش می کند که آیا خدایت را می بینی آن زمان که عبادت می کنی؟ ایشان در پاسخ می فرمایند: وای بر تو، چگونه خدائی را عبادت کنم که او را نمی بینم؟! می پرسد: خدایت را چگونه می بینی؟! می فرمایند: وای بر تو، دیده ها در مشاهده ظاهری با چشم ظاهری وی را نمی یابند. اما قلبها به واسطه حقائق ایمان او را می بینند. و این دیدن رؤیت عقلی است که با قوای جسمانی میسر نمی باشد. و یا زمانی که از ایشان می پرسند، دروازه قلعه خیبر را چگونه از جاکندی؟ می فرماید با قوه و نیروی ربانی نه با نیروی جسمانی. الاسفار الاربعه، ۸ / ۳۰۶ - ۳۰۸

ابن عربی نیز در اثبات خروج سالکین از قوای طبیعی و اثبات تجرد نفس و نیل به عالم ملکوت و دستیابی به نیروهای ملکوتی، به جسمانی بودن معراج پیامبر اشاره می کند و می نویسد:

معراج رسول اکرم ﷺ جسمانی بوده است، از آن رو که خدای متعال وی را در این خصوص تمجید و مدح نموده است. اگر معراج تنها در رؤیا بود. نه مستوجب مدح می بود و نه انکار اعراب را در پی داشت. زیرا رؤیا برای هر انسانی و بلکه هر حیوانی میسر است. و آدمی قادر است در رؤیا تا حد رؤیت الله نیز برسد. علاوه بر آن رسول گرامی خود بر سیل مدح خویش می گوید: خدای متعال او را عروج بخشید تا آنجا که به حدی رسید که صدای قلمها صریف الأفلام را می شنید. و آیات الهی را می دید. و این همان مطلبی است که خدای متعال خود فرمود: ﴿لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ اسراء: ۱ مرجع ضمیر در آنه هو وجود مبارک رسول اکرم است، که به معراج برده شد و آیات خداوندی را رؤیت کرد و دید و شنید.

الفتوحات المکیه، باب ۳۱۶، ۳ / ۶۵ - ۶۱

37) مفسرینی همچون ابن عباس و مجاهد و سعید بن جبیر نیز معتقدند این عبارت کلام ایشان نبوده که به زبان آورده باشند. بلکه خداوند عظیم الشان بر احوال همه موجودات این معنی را از قول ایشان نقل کرده است. إِنَّهُمْ لَمْ تَكَلَّمُوا بِهِ وَلَكِنْ عَلَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ مِنْ قُلُوبِهِمْ فَأَتَى عَلَيْهِمْ. - كشف الاسرار و عدة الأبرار، ۱۰ / ۳۲۱؛ التبیان، ۱۰ / ۲۱۰؛

التفسیر الکبیر، ۲۴۶/۳۰؛ جامع البیان، الطبری، ۱۳۰/۲۹؛ الجامع لإحكام القرآن، ۶۹۲۱/۹؛ معالم التزیل، البغوی، ۴/۴۲۸؛ زاد المسیر، ابن الجوزی، ۴۳۸/۸؛ الدر المنثور، السیوطی، ۲۹۹/۶؛ تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ۴/۴۵۵

38) خدای متعال در آیاتی چند از قرآن کریم، بندگان مخلص خویش را معرفی و توصیف نموده است و بدین سان اخلاص را امری ممکن و غیر محال برمی شمرد از جمله:

- ۱ - حضرت یوسف. یوسف: ۲۴ ﴿أَنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾
- ۲ - آنانکه هرگز دل به اغوای شیطان نمی سپارند. حجر: ۴۰ و ص: ۸۳ ﴿إِلَّا عِبَادًا مَنِمَّ الْمُخْلَصِينَ﴾
- ۳ - حضرت موسی. مریم: ۵۱ ﴿أَنَّهُ كَانَ مَخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾
- ۴ - حق پویان و بهشتیانی که با تصدیق پیامبران هرگز طعم عذاب الیم را نچشند. صافات: ۴۰ ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ﴾
- ۵ - آنان که در طریق گمراهی و ضلالت پدران خویش ره نپویند. صافات: ۷۴
- ۶ - آنان که جز خدا را به ربوبیت نخوانند. صافات: ۱۲۸
- ۷ - آنان که برای خدای تعالی، پسران و دختران، از پیش خود نتراشند. صافات: ۱۶۰ و به تعبیر علامه طباطبائی (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۱ / ۱۳۴)، مخلص یعنی صاحب‌دلی که جای خالی برای غیر خدای ندارد.

39) سطح زیرین هر جسمی را محوی و سطح بالایی آن را حاوی نامند. در علم نجوم، هر فلک مافوقی حاوی فلک مادون خود و مادون، محوی مافوق است. مثلاً فلک الأفلاک حاوی فلک ثوابت و فلک ثوابت محوی است. فرهنگ معین، ۳/۳۹۲۹ لازم به ذکر است که قدما: در اثبات اینکه علل تحقق اجسام، عقول مفارق از ماده هستند ابتدا اجرام سماوی را به حاوی و محوی تقسیم کرده و آنگاه با اثبات امتناع وجود خلأ استدلال می‌کنند که علت قرارگرفتن حاوی برای محوی محال و ناممکن است. الاشارات و التنبیها، ابن سینا، نمط ششم، فصل ۳۱. لذا به نظر می‌رسد تشبیه مذکور تنها از جهت شمول و احاطه عنایات الهی بر اهل بهشت باشد.

40) مؤلف، پیش از این به چهار امر اشاره کرده بود که حائز اهمیت بودند:
اول: چگونه قدحهای بهشتی هم از جنس نقره و هم از جنس بلور می باشند. در
حالیکه این دو، جوهر و اصلی متفاوتی دارند؟

دوم: فاعل تقدیر چه کسی است؟

سوم: علت تأکید تکرار قواریر چیست؟

چهارم، علت اعاده مصدر در "قدروها تقدیراً" چه می باشد؟

وی پس از تبیین موضوع اول و دوم، فهم امر سوم را به فهم موضوع اول و فهم امر
چهارم را به دریافت موضوع دوم موکول کرده است.

با این توضیح که، تکرار و تأکید قواریراً، از آن سبب است که این جامها را دو ویژگی
است. همچون نقره درخشان و چون بلور، زلال و شفافند. و آنکه آنها را از شراب
بهشتی، به اندازه پر می کند از یک سو ساقی شراب است و از سوئی نوشنده آن. و
بدین سان علت اعاده مصدر در قدروها تقدیراً نیز روشن می گردد.

41) مشور: عسل جمع آوری شده از کندو.

شار العسل، يشور: استخراج من الوقبة. لسان العرب، ۴/۳۳۴

در دیوان کبیر أعتی، روایت بیت از میمون بن قیس تحت شماره ۹۳ چنین است:

كأنَّ جنيًّا من الرّنجبيلِ خالط فاهها وأزياً مشوراً

و دیگر منابع روایت بیت به شکل

كأنَّ القرنفلَ والرّنجيِّ لا باتأففيها وأزياً مشوراً

ضبط شده است. معانی القرآن، الزجاج، ۵ / ۲۵۹، الثيان، ۱۰ / ۲۱۴، الکشاف، ۴ /

۶۷۲

42) ابن اعرابی می گوید: واژه سلسبیل را تنها از زبان قرآن شنیده ام.

زجاج نیز معتقد است: سلسبیل نام چشمه ای است در بهشت که به دلیل صفت آن

یعنی نهایت روانی، به این نام نامگذاری شده است.

لسان العرب، ۱۱ / ۳۴۰ و ۳۴۴، معانی القرآن، الزجاج، ۵ / ۲۶۰، معالم التنزیل، البغوی، ۴

۴۳۰ / البحر المحيط، ۸ / ۳۹۳، مجمع البیان، ۱۰ - ۹ / ۶۲۲، التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۵۰، التبیان، ۱۰ / ۲۱۵

43) مرحوم مجلسی در بحار الأنوار ۸ / ۹۲ این روایت را این‌گونه نقل می‌کند:
 قد ورد فی الصحیح عن النبی ﷺ قال: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، بَلَّةٌ مَا أَطَّلَعْتُمْ عَلَيْهِ إِقْرَؤُوا وَإِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ. سجده: ۱. بخاری و مسلم نیز هر دو این روایت را نقل کرده‌اند.

توضیح: ابن الانباری می‌گوید: بَلَّةٌ دارای ۳ معنی می‌باشد: ۱ - به معنی عَلِيٌّ، قول فَرَاءٌ، و به عنوان حرف جرّ محسوب می‌شود. ۲ - به معنی أَجَلٌ، قول لیث، و در حدیث فوق الذکر به همین معناست و حدیث به صورت بَلَّةٌ مَا أَطَّلَعْتُمْ عَلَيْهِ ضبط شده. ۳ - از اسماء فعل و به معنی دَعَّ و ائْتَرَكْ، قول ابن ایثر، می‌باشد. لسان العرب، ۱۳ / ۴۷۸
 در کتب اهل سنت نیز روایت فوق با ضبطهای متفاوت مشاهده می‌شود، از جمله:
 - لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ جَنَّةً عَدِنٍ خَلَقَ فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ ثُمَّ قَالَ لَهَا تَكَلَّمِي، قَالَتْ: ﴿قَدْ افلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

عن ابن عباس زاد: قَالَتْ اَنَا حَرَامٌ عَلَى كُلِّ بَخِيلٍ وَ مُرَاءٍ
 كثر العمال، ۱ / ۵۵، روایت ۱۷۵؛ ۱۴ / ۴۵۴، روایت ۳۹۲۳۶ و ۳۹۲۴۱؛ ۱۴ / ۴۵۹
 روایت ۳۹۲۵۹؛ ۱۴ / ۴۶۰، روایت ۳۹۲۶۳؛ ۱۴ / ۴۶۱، روایت ۳۹۲۶۶
 - عن ابن عباس: أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ حِينَ خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ، خَلَقَ فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ. ثُمَّ قَالَ لَهَا تَكَلَّمِي. فَقَالَتْ: ﴿قَدْ افلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾. همان، ۱۴ / ۶۴۵ روایت ۳۹۷۷۱

- عن أبي سعيد عن النبي: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ.
 همان، ۱۳ / ۳۹۸، روایت ۳۷۰۶۹؛ ۱۵ / ۷۷۸ روایت ۴۳۰۶۹ و ۴۳۱۱۹

44) قرائت نافع و حمزه و روایت أبان از عاصم، «عاليهم» به سکون یاء می‌باشد. در این صورت «عاليهم» مبتدا و خبر آن «ثيابٌ سندس» خواهد بود.

اما دیگران، «عالیهم» قرائت کرده‌اند، بنابر حال بودن آن. برخی از مفسرین مانند فخر رازی ۴ احتمال را در مورد ذوالحال مطرح کرده و عده‌ای دیگر چون "زجاج" تنها به دو احتمال اشاره نموده‌اند. مؤلف از این میان تنها یک احتمال را مرجح دانسته است. و آن اینکه ذوالحال مرجع ضمیر «هم» در عبارت «یطوف علیهم» باشد که همان ابرار خواهند بود. یعنی: یطوف علی الأبرار ولدانٌ مخلصون، علی الأبرار ثیابٌ سندس. التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۵۳؛ أنوار التنزیل، ۲ / ۵۲۷، الکشاف، ۴ / ۶۷۳، مجمع البیان، ۱۰ - ۹ / ۶۱۹؛ معانی القرآن، الزجاج، ۵ / ۲۶۰، الجامع لأحكام القرآن، ۱۹ / ۱۴۶، الشرفی القراءات العشر، ابن مجاهد، ۲ / ۳۹۶، الوسیط، الواحدی، ۴ / ۴۰۴

45) همان‌طور که چشمه‌ها از لحاظ زلالی و فزونی و شدت آب متفاوتند، چشمه‌های أنوار الهی نیز با یکدیگر تفاوت دارند. برخی کافوری با طبیعتی سرد و بعضی زنجبلی با طبیعتی گرم می‌باشند. همچنین روح بشری پیوسته از چشمه‌ای به چشمه دیگر و از نوری به نور دیگر منتقل می‌شود. و تردیدی نیست که اسباب و علل در ارتقاء به واجب‌الوجود که نور مطلق است، متفاوتند، لذا آنگاه که روح به آن مقام رسید که از شراب طهور بنوشد، مزه آنچه پیش از این نوشیده بود، از دهانش می‌رود. چراکه هر نوری در مقابل نور جلال باری تعالی و کبریائیش، مضمحل و نابود است. و این آخرین سیر صدیقین می‌باشد و بالاترین درجه ارتقاء ایشان به کمال، و به همین دلیل ثواب ابرار را با این کلام پایان بخشیده است که «سقاہم ربہم شراباً طهوراً».

التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۵۵، روح المعانی، آلوسی، ۲۹ / ۱۶۴

46) قوه متخیله دارای ویژگیهایی است که تغایر آن را با قوای دیگر روشن می‌سازد: اولاً: مغایر با خیال است. زیرا این قوه در صورتهای انعکاس یافته در خیال تصرف کرده آنها را ترکیب یا تفصیل می‌کند.

ثانیاً: مغایر با حس مشترک است. زیرا حس مشترک تنها قادر به درک صورتهای سه معانی. و خیال نیز تنها حافظ صور موجود در حس مشترک است و نمی‌تواند به ادراک یا حفظ معانی پردازد.

ثالثاً: مغایر با حافظه است. زیرا حافظه، تنها نگهدار معانی جزئی است. و درکل قوه متخیله از صور به معانی و از صور در حرکت است. عین القواعد، علامه حلّی، ۳۸۲-۳۸۵

۴۷) از دیدگاه فلسفه، روحانیت انسان است که امکان وحی را ثابت می‌کند. چرا که انسان دارای آثار و صفاتی است که گاه با جنبه جسمانی او سنخیت ندارد و از آن فراتر است.

علامه حلّی در شرح حکمة العین ص ۲۴۱ می‌نویسد:

حکما در اثبات نبوت و امکان معجزات و وحی، روشی خاص دارند، مبتنی بر این اصل که آدمی می‌تواند امور ناپیدا را فراگیرد و حوادث آینده را دریابد. این قاعده بر چند مقدمه پایه‌ریزی می‌شود:

۱- انسان دارای قوه متخیله است و بدان ترکیب یا تفصیل می‌کند. و وظیفه این قوه این است که از امور کلی با اشیاء جزئی حکایت کند.

۲- وجود قوه‌ای به نام "حس مشترک" انسان را قادر می‌سازد که صور جزئی محسوس را دریابد. و در هنگام احساس، آن صورت جزئی را منعکس سازد.

۳- نفس انسانی - به شرط حصول استعداد و نبودن مانع - می‌تواند به همان صورتی نقش پذیرد که در عالم عقل از او ترسیم شده است.

زمانی که نفس به عقل فعال پیوست، صورتی کلی را درک می‌کند. قوه متخیله، از این صورت کلی، صورتی جزئی که بیانگر و مناسب آن باشد، ایجاد می‌کند و آن را به قوه حس مشترک می‌سپارد. و بدین ترتیب این صورت، تجسم یافته و مشاهده می‌گردد و اگر مانعی در کار نباشد این احساس همیشگی خواهد بود. اگر بیماران، گرم‌زدگان یا روان پریشان صورتهایی را مشاهده می‌کنند که در عالم خارج، تحقق نیافته‌اند، به همین دلیل است که حس مشترک می‌تواند از صورتهای مخزون در خیال، نقش گیرد و اگر همانند زمان خواب، عاری از نقش صورتهای خارجی باشد آنچه از طریق حواس خارجی بدن منعکس می‌شود تنها جذب باطن می‌گردد. و گاهی آدمی این توانائی را دارد که در بیداری نیز خود را از این نقشهای جزئی رها ساخته و بدون توجه به صورتهای حسی، تنها به امور مجرد تعلق یابد. وحی و خواب از این جهت به یکدیگر شبیه هستند که هر دو فراورده باطن می‌باشند اما متفاوت از یکدیگرند از این جهت که وحی همیشه صادق است، اما خواب به دلالتی چند گاه کاذب می‌باشد.

اما این سخن علامه که وحی و خواب هر دو فراورده باطن می‌باشند مطلبی است نیازمند شرح و تفصیل. زیرا در غیر این صورت نمی‌توان به سهولت مرزی میان وحی بر انبیاء و اوهام مجانبین قائل گشت.

عبدالکریم زنجانی نیز در این خصوص می‌نویسد:
ملخص مقاله بعضی فلاسفه صوفیه در موضوع وحی که مردم را به ضلالت انداخته‌اند چنین است:

چون حس مشترک مانند آئینه، دو رو: وجه داخلی و وجهی خارجی، دارد، پس انطباع صورتها در آن از طریق داخل نیز ممکن است، مثل طریق خارج. و چون حقیقت ابصار و مشاهده همان انطباع صورت در حس مشترک می‌باشد، گرچه از طریق داخل بوده باشد. و شرط نیست از طریق خارج بودنش، زیرا که مشاهده بالذات همان صورت منطبع در حس مشترک است و صاحب آن صورت که در خارج و مادی می‌باشد، مشهود بالعرض است. پس نفوس نورانیه انبیاء به جهت قلت علائق جسمیه و حواجز مادیه و به سبب احاطه آنها به جوایب متجاذبه، اتصال به مبادی عالیه دارند. آنچه به سبب این اتصال از عالم غیب به صورت کلیه اخذ می‌نمایند، قوه خیال که محاکات در او طبیعی می‌باشد، آن صورت کلیه را در خود خیال به صورت جزئی منطبع می‌نماید و به حس مشترک منتقل می‌کند. پس محسوس و مشهود می‌شود. زیرا حقیقت احساس و مشاهده، انتقاش و انطباع صورت در حس مشترک می‌باشد، خواه به طور صعود از عالم ماده به واسطه حس ابصری ظاهر بوده باشد و خواه به طور نزول از عالم نفس به خیال و حس مشترک، از طریق داخل باشد. بدین ترتیب فلاسفه این وحی را که وحی صریح می‌نامند، شبیه اوهام مجانبین تصور نموده‌اند.

برخی نیز چون قاعده الواحد لا یصدُر منه الا الواحد را مسلم دانسته‌اند، به حکم همین قاعده و برای ربط حادث به قدیم، به اثبات عقول دهگانه پرداخته و آنها را عقول طولیه نامیده‌اند. هر عقل سابق را علت وجود عقل لاحق، و عقل عاشر را عقل فعال نام نهاده و عقل فعال را مدبر کلیه عالم تکوین دانسته‌ند. لذا بنابر اصول خویش، وحی را نیز منحصر به مأخوذ از عقل فعال دانسته و به همین سبب معتقدند جبرئیل در لسان شاعر، عبارت از عقل فعال می‌باشد. و عقل فعال مجرد صرف است، و به هیچ وجه قابل مشاهده و انطباع در قوای نفسانی نمی‌باشد.

حاصل این سخن آن است که مشاهده و احساس جبرئیل یعنی عقل فعال به واسطه خیال از طریق انطباع داخلی حاصل شده است.

آنگاه خود در مقام پاسخ به شبهه ایجاد شده می‌گوید:

ما می‌گوئیم: اولاً ما معتقد به وجود مجردات صرف مثالیه می‌باشیم، لیکن اعداد عقول عشره و علت هر سابق آنها برای لاحق و مدبر بودن عقل عاشر برای کل تکوین، همه دعاوی بدون دلیل می‌باشند. دلیل عقلی و نقلی به این معنی نیست. بلکه از عقل و شرع خلاف این معنی ثابت شده است. ۱۳، ۱۷ و ۱۸

و سرانجام در مقام تفصیل برآمده و وحی پیامبری را در دو قسم: وحی شهودی و وحی انکشافی قابل تفلیک شمرده می‌نویسد:

در علم کلام و فلسفه الهی با براهین قطعی روشن شده که نفس نبویه به دلیل زیادی صفا و فرط لطافت و شدت نورانیت و کمال تجرد، اتصال مستمر به مجردات عالیّه و اتحاد کامل با روح القدس دارد. همه حجابهای مادی از جمله قوای ظاهری و بدن نمی‌تواند در مقابل آن شدت صفای نفسانی حاجب و مانع باشد. به همین جهت نفس نبویه، کلیه صور مثالی و مُثَل نوری و اجسام لطیف غیر مادی و اشکال غیر هیولانی چون اصناف ملائکه و امنای وحی و سایر مجردات برزخیه را که قابل مرئی شدن برای انبیاء و اوصیاء می‌باشد، مشاهده می‌فرماید. و این مشاهده به‌طور عادی به‌واسطه انطباع صور آنها در بنطاسیا، حسّ مشترک، از طریق خارج به‌واسطه حسّ ابصری می‌باشد. و همچنین اصوات و کلمات آنها را از آیات و احکام و غیره می‌شنود. به جهت آنکه قوای ظاهری و باطنی هر نفسی در قوت و شدت و صفا، تابع و مناسب آن نفس می‌باشد و به مفاد النفس فی وحدتها کُلّ القوی، جمیع قوی و مشاعر ظاهریه و باطنیه شئون نفس ناطقه هستند... لذا در مشاهده و سماع انبیاء چون مشاهده اعیان و نفس حقایق به‌طور حقیقت واقع شده است، به هیچ‌وجه خطائی در آنها ممکن نخواهد شد. این قسم وحی شهودی است و در دو صنف مندرج است: ۱- وحی القرآن ۲- وحی الحدیث و السنة. امام قسم دوم، یعنی وحی انکشافی:

نفس نبویه به سبب استغراقش در عالم غیب و اتصال مستمر به کلیه مجردات عالیّه و عقول مجرد و سایر عوالم جبروت... مطالب غیبیه از آن عالم و از عقل فعّال و غیره برای او مکشوف می‌شود و چون این مجردات محضه قابل مشاهده و ابصار عادی نیستند، پس این علوم منکشفه و مستفاده از ایشان برای نفس نبویه نظیر انعکاس اضواء در مرآیا حاصل می‌شود. و لهذا این نحو از علوم نبویه و معلومات غیبیه‌اش در حصولش، مستغنی می‌باشند از کلیه قوی و اصلاً امکان ندارد انعکاس آنها در آلات مادیّه و انطباعش در قوای نفسانیّه از قبیل بنطاسیا حسّ مشترک و خیال و غیره، حتی از طریق داخل چنانکه بعضی فلاسفه گفته‌اند. زیرا انتقالش و انطباع در حسّ مشترک که مانند آئینه ذووجهین است، از طریق داخل، فقط در اموری ممکن است که خیال و وهم مدخلیتی در آنها داشته باشند و به سبب قوت خیال و شدت و اهمه از راه داخل در بنطاسیا حسّ مشترک منتقش و منطبع می‌گردد و حالت مشاهده حاصل می‌گردد. چنانچه در مجانین، مرتاضین و غیره پیدا می‌شود. لیکن چون علوم نبویه مذکوره صرف انکشاف حقایق واقعیه باعیانها از روی حقیقت و واقعیت از ناحیه مجردات محضه به انعکاس حقیقی در نفس نبویه حاصل می‌شود و اصلاً قوه وهم و خیال را در حصول آن مدخلیتی نیست، پس انطباع صور آنها در حسّ مشترک ممکن نخواهد بود. کتاب الوحی و الإلهام، ۲۰-۳

48) دحیه بنُ خلیفه الکلبی

ابن سکیت آن را دِحِیَّةُ الْکَلْبِیِّ خوانده و دیگران دَحِیَّة یا دَحِیَّة یا دِحِیَّة تلفظ کرده‌اند. برخی نیز اصل این کلمه را فارسی و به معنی سَیِّد و یا فرمانده سپاه دانسته‌اند. لسان

ابن الأعرابی: دَحِيَّةٌ وَدِحْيَةُ پسران معاویه بن بکر بن هوازن هستند. همان، ۲۵۳
الطُّرَيْحِيُّ: دَحِيَّةُ بن خَلِيفَةَ الكَلْبِيِّ، رَضِيْعُ رسولِ اللهِ ﷺ. كان جبرئيل يأتي النبي ﷺ
فی صورتہ و كان من اجملِ الناس. مجمع البحرين، ۱/۱۳۶

بیانات قرآن حاکی از این است که محمد ﷺ دو بار، جبرئیل را به صورت حقیقی و
اصلی خویش رؤیت کرد. بار اول در آغاز وحی، او را در افق آسمان دید در حالی که از
مغرب تا مشرق را پوشانده بود.

﴿... و هو بالأفق الأعلى، ثم دَنَى فتدلَّى فكان قابِ قوسَینِ أو أدنی. فأوحى الی عبده ما
أوحى...﴾ نجم: ۵-۸

و نیز می فرماید: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رسولِ کریم... و لقد رآهُ بالأفقِ المبین﴾ تکویر: ۲۳-۱۹
و بار دیگر، شاید در شب معراج، ﴿و لقد رآهُ نزلةً أُخرى، عندَ سدرَةِ المنتهی، عندها
جنةُ المأوی﴾ نجم: ۱۵-۱۳. الدر المنثور، السیوطی، ۶/۱۲۳، مجمع البیان، ۹/۲۶۱، تفسیر
الصافی، فیض کاشانی، ۵/۸۷

و در مواقع دیگر، جبرئیل جز به صورت انسانی زیبا در برابر محمد ﷺ ظاهر نشد.
محمد ﷺ خود فرمود: فرشته، گاهی به صورت یک انسان در برابر من مجسم
می شد و با من سخن می گفت. صحیح بخاری، ۱/۳

روایات متعدد حکایت از این دارند که آنگاه که جبرئیل در برابر محمد ﷺ مجسم
می شد، به صورت دحیه فرزند خلیفه کلبی بود. و به تعبیری صحیح تر، در صورتی شبیه
به دحیه کلبی، تجسم می یافت. أسدُ الغابة فی معرفة الصحابة، ابن اثیر الجزری، ۲/۱۵۸
ابن حجر می گوید: دحیه کلبی، زیباترین مردم مدینه بود و هر وقت در شهر می گشت
دختران به تماشای او بیرون می آمدند. الإصابة فی تمییز الصحابة، ابن الحجر العسقلانی،
۴۷۳/۱

و نقل است که پیامبر ﷺ به اصحاب خویش می فرماید: اذا رأیتُم دحیةَ الكلبی عندی
فلا یَدْخُلَنَّ علیَّ أَحَدٌ. بحار الانوار، ۳۷/۳۲۶

مرحوم مجلسی می نویسد:

از کلمات شیخ مفید چنین برداشت کردم که وی براین مطلب صحه گذاشته است که خدای
تمتع قادر است، جنّ یا ملائکه را به گونه ای خاص به رؤیت برخی مردم برساند، چنانکه در
اخبار مستفیض است که ابلیس برای اهل دار الندوه در صورت پیر مردی از اهل نجد مجسم

شد و همچنین در روز جنگ بدر، در شکل سراقه ظاهر گشت. همچنین جبرئیل برای اصحاب رسول خدا، به هیئت دحیه کلبی نمایان می‌گشت و این تغییر صورت برای خداوند محال نیست بلکه نوعی امتحان است. همان، ۱۹ / ۲۳۸

برخی روایات سخن از این دارند که علی عَلَيْهِ السَّلَامُ، پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در حالی می‌دید که سر بر زانوی دحیه کلبی نهاده بود. و پیامبر می‌فرمود: آن‌که تو دیدی دحیه نبود بلکه جبرئیل بود. همان، ۲۲ / ۳۳۱؛ ۳۷ / ۲۹۵؛ ۱۸ / ۲۶۸

و همان، ۲۲ / ۴۰۰؛ ۲۸ / ۸۶، الکافی، ۲ / ۵۸۷، روایت ۲۵، ارشاد القلوب، الدیلمی، ۲ / ۲۳۷، بحار الانوار، ۳۷ / ۳۲۶، ۳۲۲، ۳۰۷؛ ۳۹ / ۶۹؛ ۴۰ / ۱۱، ۱۶، ارشاد القلوب، الدیلمی، ۲ / ۱۳۷.

همچنین در کتب اخبار نقل است که دحیه بن خلیفه کلبی، سفیر اعزامی پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود به قیصر روم.

أسد الغابة فی معرفة الصحابة، ابن الأثیر، ۲ / ۱۵۸، تاریخ یعقوبی، ۲ / ۷۷، تاریخ الطبری، ۲ / ۶۴۲ - ۶۵۱، ۴ / ۲۸۲؛ ۲ / ۵۸۳

وی در جنگ بدر شرکت نداشته، اما در همه صحنه‌های کارزار بعد از آن به همراه رسول الله حضور داشت تاریخ طبری، ۱۱ / ۵۳۴ و تا عصر معاویه در قید حیات بوده است.

(49) متن روایت تا حدودی با آنچه در کتب اهل سنت و نیز کتب شیعه نقل شده است تفاوت دارد. گرچه مشابه به همین الفاظ نیز در کتب شیعه، وجود دارد لکن با توجه به روایات دیگر شیعی که از لحاظ متن، مطابق روایت اهل سنت است، به نظر می‌رسد، الفاظ صحیح روایت غیر از آن است که در متن تفسیر بیان شده است. حال به منظور ایضاح مطلب به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

- ۱ - روی مسلم و ابن ماجه عن أبي هريرة: انَّ الله تعالى لا ينظرُ الى صوركم و اموالكم و لكن انما ينظرُ الى قلوبكم و اعمالكم كز العمال، ۳ / ۲۳، باب الإخلاص، روایت ۵۲۶۲
- ۲ - روی الحکیم عن یحیی بن أبی کثیر، مرسلًا: انَّ الله تعالى لا ينظرُ الى صوركم و لا إلى اموالكم و لكن ينظرُ الى قلوبكم و اعمالكم. فمن كان له قلب صالح تحنَّ اللهُ علیه. همان، ۳ / ۴۲۱، باب الإكمال، روایت ۷۲۵۷

۳- روى أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ أنه قال:

يحبس المرء من الشر... إنَّ الله لا ينظرُ الى صوركم ولكن ينظرُ الى قلوبكم و أعمالكم.
شرح نهج البلاغه، ابن أبى الحديد، آل البيت، ۲ / ۱۸۱

۴- مرحوم مجلسی از کتاب مکارم الأخلاق تألیف "ابو نصر، حسن بن فضل بن حسن

طبرسی" ص ۴۵۸، نقل می‌کند:

پدرم... فضل بن حسن می‌گوید: این اوراق وصیت رسول الله ﷺ است به ابوذر که خبر آن را شیخ مفید ابو الوفاء عبد الجبار بن عبد الله المقرئ الرازی به من رساند و اجازه آن را شیخ اجل، حسن بن حسین بن حسن بن بابویه رحمته، صادر کرد. فرمودند: شیخ اجل، ابو جعفر محمد حسن طوسی آن را بر ما املا نمود. و شیخ عالم، حسین بن فتح، واعظ جرجانی در مشهد الرضا می‌گوید: امام ابو علی حسن بن محمد طوسی فرمود: پدرم شیخ ابو جعفر رحمته این حدیث را برایم نقل کرد که گروهی از ابو المفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن المطلب الشیبانی نقل خبر کرده‌اند که گفت: رجاء بن یحیی العبرثانی در سال ۳۱۴ سال وفات وی نقل کرده از محمد بن حسن بن شمون از عبد الله بن عبد الرحمن الأصبم از فضل بن یسار از وهب بن عبد الله الهنائی از ابو حرب بن أبی الأسود از ابو الأسود: به ربنده و نزد ابوذر، جندب بن جناده رضی الله عنه رقتم. ابوذر به من گفت: روزی در هنگامه ظهر، در مسجد رسول الله ﷺ به خدمتش رسیدم. در مسجد غیر از او و نیز علی که در کنارش نشسته بود، کس دیگری ندیدم. از خلوت بهره جسته عرض کردم، یا رسول الله، پدر و مادرم به فدایت، وصیتی فرما که مرا سودمند باشد.

آنگاه متذکر وصیت طولانی رسول خدا شده که در ضمن آن پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند:
یا اباذر، انَّ الله تبارک و تعالی لا ينظرُ الى صورکم و لا الى اموالکم، و لكن ينظرُ الى قلوبکم و أعمالکم.... بحار الأنوار، ۷۷/۹۰-۷۵، روایت ۲

همین روایت در جلد ۷۰، صفحه ۲۴۸، روایت ۲۱ با این الفاظ ضبط شده است:

۵- از کتاب جامع الأخبار، تألیف احتمالاً محمد بن محمد شعیری: عن أبی عبد الله صلی الله علیه و آله قال: إنَّ المؤمنَ لیخشعَ له کلُّ شیءٍ... و قال رسولُ الله صلی الله علیه و آله: انَّ الله لا ينظرُ الى صورکم و أعمالکم و أنما ينظرُ الى قلوبکم.

و تنها همین ضبط اخیر با آنچه مؤلف در متن آورده. تطبیق دارد. لذا به نظر می‌رسد در ضبط اعمالکم تصحیفی صورت گرفته باشد.

50) روشن است که مفسر، تشدید أَسْر را به معنای استناد و وابستگی تام نظام همه

موجودات به علم الهی می‌داند.

و حال آنکه مفسرین دیگری همچون فخر رازی، بیضاوی، زمخشری و غیره آن را عبارت از اتصال اعضاء آدمی به یکدیگر و ارتباط محکم و وثیق میان مفاصل، توسط رشته‌های عصب پنداشته‌اند.

التفسیر الکبیر، ۳۰ / ۲۶۱، انوار التنزیل، ۲ / ۵۲۸، الکشاف، ۴ / ۶۷۵

اما نکته دقیق‌تری که مفسر بدان اشاره می‌کند نکته‌ای است در علم منطقی و متدلوزی. و آن این است که لازمه صادق بودن قضیه $p \rightarrow q$ ، صادق بودن هر دو جزء شرط، فعل شرط و جزای شرط، نمی‌باشد. به عبارت دیگر اثبات صدق وابستگی تام نظام موجودات به علم و اراده الهی، مستلزم تحقق قطعی تبدیل خلایق نیست. و یا به عبارت دیگر اگر تبدیل خلایق صورت نگیرد به واسطه این است که مشیت الهی بر این امر تعلق نگرفته است. نه جزای شرط تحقق یافته نه فعل شرط، همچنانکه در آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ انبیاء: ۲۲ نیز چنین است.

”زمخشری“ می‌گوید: حق این بود که شرط با «ان» آغاز شود نه با «اذا» همانطور که در آیات دیگر می‌فرماید: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ﴾ انساء: ۱۳۳ و یا ﴿إِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ محمد: ۳۸.

فخر رازی به این بیان اعتراض کرده می‌گوید: این کلام کشاف، طعن به لفظ قرآن است، زیرا گرچه «ان» و «اذا» هر دو حرف شرطند: اما حرف «ان» در مورد شرطی که وقوع آن معلوم و قطعی است به کار نمی‌رود، لذا نمی‌گوئیم: «إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ أُكْرِمْتُكَ». اما حرف «اذا» زمانی به کار می‌رود که وقوع فعل شرط معلوم و محقق باشد. و از این رو گفته می‌رود: آتیک اذا طلعت الشمس. و در اینجا خدای متعال عالم است به اینکه بزودی زمانی فرا می‌رسد که این کافران را به موجوداتی دیگر تبدیل کند که در خلقت مشابه ایشانند ولی در طاعت خلاف ایشان، لذا کاربرد «اذا» نیکوتر است.

(51) سخت‌ترین اشکالی که در موضوع اراده انسان و مشیت مطلقه الهی مطرح است، این است که منشأ اراده‌ای که در انسان است چیست؟ آیا اسباب و علت‌های خارجی دارد؟ یا موقوف به خود بنده است؟ در صورت اول، آن اسباب و علل، بالاخره با اراده قدیم

حضرت حق به وجود آمده است و باید تحقق یابد، بدون آنکه بنده را در تحقق آن اسباب دخالتی بوده باشد؟ پس در این صورت بنده نسبت به اراده‌ای که می‌کند مجبور و ناچار است. و اگر اراده‌اش از روی اضطرار و ناچاری باشد، کاری هم که با چنین اراده انجام گیرد، از روی اضطرار و ناچاری خواهد بود. زیرا اگر علت تامه چیزی از روی اضطرار بود، خود آن چیز نیز که معلول آن علت است، اضطراری خواهد بود، و اگر اراده انسان از اسباب خارجی نباشد بلکه با اراده خودش تصمیم‌گیری کند، در این صورت کلام را به آن اراده قبلی که باعث تصمیم‌گیری است منتقل می‌کنیم و سؤال می‌کنیم که اراده چگونه پیدا شد؟ آیا از اسباب و علل خارجی به وجود آمد؟ یا آنکه با اراده خودش بوده؟ همچنان سؤال به حال خود باقی است و در نتیجه یا باید قائل به تسلسل اراده بشویم و یا قائل به جبر و اضطرار در اراده.

معترزه، در اصل توحید، با انکار توحید افعالی، انسان را خالق افعال خویش از جمله اراده دانستند و در مقابل، اشاعره و اهل حدیث، اراده الهی را در افعال و اعمال انسان از جمله اراده او کاملاً نافذ دانسته و انسان را مخلوع الید تلقی کردند. شیعه در میان این دو اعتقاد که یکی به تفویض و دیگری به جبر منتهی می‌شد، راه میانه‌ای برگزید. فلاسفه شیعی با طرح نظریه اراده طولی چنین عنوان کردند، که انسان از یک سو خالق افعال خویش است، از این رو می‌تواند مورد تکلیف، امر و نهی و عقاب و پاداش قرار گیرد، از سوی دیگر همه وجود انسان حتی اختیار و قدرتش منسوب به اراده الهی است. لذا در متن اراده انسان هم اراده حق نافذ است. اذن اوست که باعث اراده داشتن وی می‌گردد. لذا انسان مادامی انسان است که با اراده خویش سرنوشته خود را معین کند. گرچه نیروها و شرایط مجبر فراوانند، لیکن برآیند این نیروها، جبر نیست، بلکه آدمی می‌تواند علیه شرائط موجود قیام کند. به عبارتی کوتاهتر، متعلق اراده حق، اراده انسان است نه فعل او. و متعلق اراده انسان، فعل اوست. یعنی خدای متعال اراده کرده است که انسان بتواند بخواهد و اراده کند.

طلب و اراده، آیه الله خمینی، ۹۱-۱۲۶، و کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامة الحلی، الفصل الثالث، المسألة الثامنة، ۴۳۵-۴۳۳، الاحتجاج، الطبرسی، ۱۰۹.

ترجمة فارسي

تحفة الفتى فى

تفسير سورة هل أتى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خدای را بر سلطنت با شکوهش می ستایم و براحسان فراوانش سپاس می گویم و بر تمام پیامبران و دوستانش درودی فرستم، بالأخص، بر محمد ﷺ و برادرانش.
و بعد؛

این بنده که به مولایش دل بسته و از غیر او وارسته، دادخواه از خدای غفور، نامبردار به غیاث، مشهور به منصور می گوید: «برادرانم! این نوشتار، تفسیر سوره انسان است. بخشی از مطلع العرفان که امید آن دارم، مرور ایام ما را در اتمام آن مهلت دهد و زمانه در به پایان رساندنش، یاریمان کند. و در آن تمام بیانات مفسران سخن پژوه را پیراسته‌ام و به اقتضای حال و مقام افزودنی‌ها بر آن رواداشته‌ام و این همه را در ذیل عنوان «المشرق» بسط داده‌ام.

سرآغاز:

انسان شناسی از جمله معارفی است که در دنیا و آخرت آدمی را سود بخشد. انسان در نشئه آخرت، هم متحمل درد و رنج است و هم بهره‌مند از لذات جسمانی و روحانی. و این همه را در هردو معاد (جسمانی و روحانی) که فلاسفه و عالمان کاوشگر آن را تقریر کرده و بدان باور دارند، متحمل می‌شود. گرچه فلاسفه، سراسر بر این هم‌اندیشه‌اند که اثبات معاد جسمانی تنها از طریق شرع ممکن است، و عذاب و لذت روحانی از طریق حکمت قابل اثبات می‌باشد. لیکن باور من این است که اثبات هردو معاد از هردو طریق ممکن خواهد بود. اکنون بر آنم که برخی از حالات روحانی را در پرتو آیات قرآنی از سوره انسان، تبیین کنم.

مشرق اول

تفسیر آیه اول - انسان حادثی است ابدی

آیه: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَنِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً﴾

مفسرین هم نظرند که «هل» در این آیه و نیز آیه اول سورة «غاشیه» به معنی قد است که بیانگر حقیقت وقوع و هم تقریب آن است. حاصل تفسیر این است که در «کوتاه زمانی پیش دوره‌ای بر انسان گذشته است.»

«الحین» زمانی است غیر محدود و به عقیده بعضی، محدود. از ابن عباس و ابن مسعود نقل شده است: انسان در این آیه، آدم است و حین مدتی مشخص و محدود. بدین گونه که آدم تا آنگاه که روح در او دمیده شده به گونه خاک بود و پس از آنکه همچون فراموش شدگان به سر می‌برد، چیزی گشت قابل ذکر. و در پاسخ اینکه چرا قبل از دمیدن روح در او، انسانش خوانده؟ گفته‌اند: همانطور که فشرده انگور را به اعتبار تغییر نهائی اش، شراب نامند.

امام فخر رازی معتقد است: کسانی که انسان را همان نفس ناطقه می‌دانند و به قدمت آن قائلند، با این اشکال مواجه نیستند. لیکن من معتقدم این پاسخ توأم با تکلف است. بهتر آن است که «حین» به معنی اول یعنی زمان غیر محدود تفسیر شود، تا با قول به عدم نیز سازگار باشد.

اگر چه امروزه، مبحث حدوث و قدم، در شمار مباحث ضروری و شبهات مطرح نیست و اخباری همچون: انّ الأرواح خلقت قبل الأجساد بألفی عام نیز دلالت مورد نظر را فاقد است. به کدام دلیل می‌توان ارواح را، نفوس انسانی دانست و اجسام را، ابدان بشری؟ و چرا منظور ارواح ملکى و اجساد عنصرى نباشند و یا ارواح کل هستی؟ اصل سؤال و تقریر اشکال از این قرار است:

ظاهر آیه کریمه حاکی از این است که بر انسان مدتی از زمان گذشت که در آن مدت، آدمی چیزی ذکر شدنی نبود، و مفسرانی که انسان را در همه دوره‌های هستی اش، شیء مذکور می‌دانند دچار اشکال شده‌اند. (که چگونه انسان می‌تواند هم انسان باشد و هم غیر مذکور) و لذا دو گونه پاسخ گفته‌اند:

اول آنکه: آن موجودی که چیزی قابل ذکر نبوده، همان ماده انسان است و ماده مجزاً

انسان نامیده شده، همانطور که انگور یا آب انگور را بر سبیل مجاز، سرکه نامند. پاسخ دوم این است: آن که اینک انسان نام دارد، زمانی تنها ماده‌ای صرف بوده است و همزمانی وصف عنوانی و وصف محمولی ضروری نیست. لذا می‌توان گفت آن که اینک و بالفعل موصوف به وصف انسان است، در برهه‌ای از زمان، چیزی در خور ذکر نبوده و طی آن تنها بالقوه انسان بوده است بدون فرض مجاز.

به اعتقاد من این پاسخ نیز سزاوار درنگ است. زیرا در صورت صحت این سخن باید انسان را بتوان صراحتاً جماد نامید (بدون فرض مجاز).

اضافه می‌کنم که براساس اصول و قواعد ادبیات عرب، واژه انسان که در بار اول ذکر شده، دقیقاً همان انسانی است که مجدداً تکرار شده است. زیرا اصل آن است که اسم معرفه تکرار شده، دقیقاً همان اسم معرفه اول باشد و به همین اساس شاعر می‌گوید:

إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَى فَفَكِّرْ فِي أَلْمِ نَشْرَحِ

فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحِ

آنگاه که گرفتاری‌ها ترا به تنگنا می‌کشند، به سوره‌الم نشرح بیانیش که یک سختی در میان دو آسودگی است. آنگاه که چنین بیانیشی سبکبال شوی.

بر همین اساس این بیان فخررازی که یک «عسر» را در میان دو «یسر» پنداشته، قابل مناقشه است. از آن رو که اگر اسم معرفه تکرار شده، عین همان اسم اول باشد، عُسردوم، همان عُسر اول خواهد بود، بنابراین یک عُسر مقدم بر دو یسر است نه در میانه آن دو.

من «دهر» را نیز همان زمان مشخص یعنی زمان موجودیت سراسر عالم می‌پندارم و «حین» بخشی از آن زمان. حین‌الشیء: زمان وجود شیء است و منظور از زمانی که بر شیء می‌آید همان زمان مقدم بر حدوث شیء است. آمدن لفظ «علی» نیز تأییدی بر همین امر است.

اگر مقصود، بیان غیر مذکور بودن انسان در برهه‌ای از زمان بود، آیه به این شکل ایراد نمی‌شد. بلکه سوره بیانگر مبادی انسان است: خدای متعال پیش از وجود انسان، زمانی را مقدم داشت که این موجود حادث در آن برهه، موجودی نامدار نبوده است. بلکه آفریدگار بزرگ در آن مدت به دست توانمند خویش، اجزائی یادناشدنی را بیافرید،

آنگاه به اراده خویش آن اجزاء را فراهم آورده و در آن میان، نطفه‌ای آفرید که در طی دوره‌های متفاوت، دگرگون شده تا سرانجام انسانی به تمام عیار گشت.

جمع بی شماری از مفسرین، «نطفه» را بر آب مرد و آب زن حمل نموده‌اند و آن زمان که در مورد آدم و حواء با اشکال روبه رو می‌شوند، سخن از تغلیب به میان می‌آورند. ولی به اعتقاد من اگر نطفه را «آب زلال» بدانیم، سزاوارتر است. پس این آیات در پی اثبات سه امر آمده‌اند:

۱. حدوث انسان ، ۲. تقدم ماده انسان بر او ، ۳. باطل بودن تناسخ، به معنی وجود دیگر باره فردی پیش از وجود کنونی‌اش.

امور اول و دوم روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد. لیکن بطلان تناسخ از آن روست که اگر آدمی قبل از وجود کنونی‌اش، وجودی می‌داشت، عبارت «أتی علیه» بی معنی بود.

نتیجه آن است که گذشته دوره و زمانی غیر معین بر انسان و مذکور نبودن او در آن برهه، اصلی فطری و صحیح است و هر که را طبعی سلیم و فهمی دقیق باشد، پذیرای آن خواهد بود.

اما اینکه ممنوعیت قدمت نفس نیز دلیل بطلان تناسخ است، در جای خود بیان شده است. و حاصل بحث آن است که نفوس، در نوع خود متحدند و به اشخاص متکثر نگردند مگر به واسطه عوارض بدنی. به عبارت دیگر، نفوس بدون ابدان، متمایز از یکدیگر نیستند. بنابراین متنوع نخواهند بود. بدین ترتیب هیچ نفسی نمی‌تواند ازلی باشد.

توضیح اینکه: یک چیز آنگاه یاد کردنی است [مذکور] که با تمام ویژگیها و عوامل و زمینه‌های آن در نظر گرفته شود. از این رو اگر نفس پیش از بدن موجود بوده باشد و از طرفی مشخص بدن نیز لحاظ شود، شخص نیز مذکور بوده است. حال اگر انسان در هیچ برهه‌ای از زمان مذکور نبوده، یعنی موجود نبوده است. زیرا هر موجودی، معلوم و ذکر شدنی است. از اینجا بطلان تناسخ و ازلیت دانسته می‌شود.

احتمال دیگر این است که در کلام الهی حذف و ایصالی مفروض گردد که در این صورت، حاصل تفسیر چنین است:

«پیش از وجود کنونی انسان، دوره‌ای از زمان سپری شده است.» و بر این اساس علت اعتبار برخی از آنچه هم اینک ذکرش گذشت، روشن خواهد شد و متعدی نشدن «آتی» با حرف «علی» در سوره غاشیه نیز مؤید آن است.

مشرق دوّم

تفسیر آیه دوّم - کیفیت خلقت انسان

آیه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ، فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾

بعضی لغت‌شناسان بر این نظرند که آمشاج در لفظ و معنا، جمع مَشْج و مَشِيج است، همچون أَخْلَاط که جمع خَلْط و خَلِيط می‌باشد. ولی بیشتر اهل لغت، آن را همانند مشیج مفرد شمرده‌اند، از این رو (می‌تواند) وصف اسم مفرد باشد مثل: اُكْبَاس در عبارت «علیک بالثوب الاکباس».

تفسیر آیه: (خدای متعال) انسان را از نطفه‌ای آفرید که دو آب را در آن آمیخته‌اند: آب مرد که غلیظ است و سفید و آب زن که زرد است و رقیق. اولی از تیره کمر خارج گردد و دومی از استخوانهای سینه. لذا استخوان و عصب و قوت آن از آن نطفه مرد است و گوشت و خون از آب زن. از ابن مسعود روایت است که امشاج مویرگهای نطفه است. و حسن بصری می‌گوید: یعنی با خون حیض که غذای جنین است درآمیخت. و قتاده معتقد است: امشاج دوره و تحولات آن است که در آغاز نطفه بود، آنگاه خون بسته و سپس گوشت نرم گشت. برخی از فلاسفه همچون ابن سینا، امشاج را همان «عناصر» قلمداد کرده‌اند.

من معتقدم: بهتر است که ﴿مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ را به «نطفه‌ای آمیخته که از حالی به حال دیگر متغیر است» معنا کنیم. و منظور از نطفه، اصل ماده انسان است، منی باشد یا چیز دیگر. بدین سان هم عمومیت حکم و هم سازگاری با لغت مراعات شده است. علاوه بر اینکه با سخن ابن عباس نیز مطابقت دارد. وی در معنای «نبتلیه» می‌گوید: «یعنی او را از حالی به حال دیگر گرداندیم و «انسان» همان آدم است.»

چون این مقام اقتضای تفصیل بیشتری دارد لذا می‌گوییم: آن ماده قریب که انسان از آن آفریده شد، همان نطفه است که برخی آن را حامل قوه زایش می‌دانند و عبارت از

آمیزه‌ای است مرکب از چیزی همچون خون حیض که به نوعی، غذا محسوب می‌شود. کالبدشکافان بر این باورند که آن نطفه که مقرر است کودکی متعادل گردد، چون به قرارگاه خویش رسد، به آب زن و خون حیض درآمیزد و همچون شیر بسته (شیر بریده) گردد که در این هنگام «علقه» اش نامند. زمانی که امتزاج میان آن دو بیشتر شده و قوت گیرد، آماده است که اعضای بدن در آن تقسیم شود و اینک «مضغه» نام دارد. و چون تقسیم اعضاء صورت گرفت، در شکاف‌های میان آنها و جاهای مناسب، اجزائی گوشتی شکل می‌گیرد، پس از آن حیات می‌یابد و اینجاست که «جنین» نام می‌گیرد.

قرآن کریم می‌فرماید: «آنگاه نطفه را خون بسته ساختم و از خون بسته، گوشت نرم آفریدیم و آنگاه از گوشت نرم، استخوانها ساختم و پس از آن استخوانها را به گوشت پوشانیدیم و سرانجام خلقتی دیگر آغاز کردیم. آفرین بر خداوند که بهترین آفرینندگان است».

این آیه به همین مطلب اشاره دارد. به زیبایی و لطافت ساخته سازنده با حکمت، نیک بنگر، که چگونه کودک را از نطفه آفرید و همچون زارعی که کشته‌اش را آبیاری می‌کند، آن را با خون حیض در آمیخت؟ و چگونه نطفه‌ای سفید را، علقه‌ای سُرخ ساخت! و چگونه آنرا به اجزائی همچون استخوان، عصب، رگ، عضله و گوشت تقسیم نمود! و از ترکیب آنها این اعضاء ظاهری را پدید آورد. سر را مدور ساخت و در دو سویش، شکاف گوش را نهاد و در جلو آن، چشم، بینی و دهان را و منافذی دیگر در جایهای متفاوت باز کرد. دست و پا را کشیده و بلند ساخت و در ابتدای هریک، انگشتان را تک به تک ساخت!

خوب دقت کن که چگونه اعضای درونی همچون قلب، معده، جگر، طحال، ریه و مثانه را شکل بخشید!

استخوانها را بین که به این محکمی و سختی از نطفه‌ای ضعیف آفرید و آنها را ستون بدن و پایه استواری آن ساخت و در اشکال و اندازه‌های مختلف: کوچک، بزرگ، کوتاه، گرد، توخالی، توپر، پهن و باریک متشکل ساخت و نظر به آنکه انسان گاه محتاج به حرکت تمام بدن و زمانی محتاج به حرکت بخشی از آن و وقتی نیازمند حرکت یکی از اعضای آن است، تمام تن را تک استخوان خلق نکرد. آنگاه میانه این استخوانها، مفصلها

را نهاد و آنها را با آوندهایی که از یک سوی استخوان رویانده و به سمت دیگر جوش خورده به یکدیگر متصل ساخت. سپس در یک سوی استخوان، زائده‌ای بیرونی و در سوی دیگرش، فرورفتگی‌هایی همشکل آن آفرید تا برآمدگی‌ها را در خود جای دهد. و بنگر چگونه سر را با وجود شکل کروی‌اش، متشکل از ۵۵ استخوان آفرید، که اشکالی مختلف دارند و با یکدیگر چنان پیوند خورده‌اند که این کره، گرد بماند. کاسه سر را ترکیبی از شش استخوان آفرید، فک بالا را مرکب از ۱۴ استخوان و در فک پایین ۱۲ استخوان و بقیه را در دندانها جای داد.

گردن را نیز همچون سر، مرکب ساخت، ترکیبی از ۷ مهره که بر یکدیگر منطبق شوند. کمر (پشت) را متشکل از ۲۴ مهره و استخوان لگن را شامل سه بخش مختلف ساخت. آنگاه استخوانهای کمر را به استخوانهای سینه و استخوانهای کتف و دیگر جاها متصل کرد، تا آنجا که مجموع استخوانهای بدن انسان ۲۴۸ قطعه باشد، البته بجز استخوانهایی که به «شمسانی» شهرت دارند و فضای خالی میان مفاصل را پر کرده‌اند. و نیز دقت کن که چگونه خدای تعالی، عضلات را به‌عنوان ابزار حرکت استخوانها خلق نمود. در بدن ۵۲۰ عضله قرار داد، هریک را در اندازه‌ای معین و جایگاهی ویژه، به گونه‌ای که کمتر تغییری در آن، مصالح کل بدن را به خطر می‌افکند. و همچنان است: اعصاب، رگها، شریانها و پی‌ها.

توجه کن که چگونه کمر را ستون و پایه بدن، و شکم را حاوی دستگاه گوارش، و سر را محل اجتماع حواس (مرکز فرماندهی) قرار داد.

چشم را گشوده و لایه‌لایه‌اش ساخت، ساختارش را زیبا و دلکش و رنگش را مرغوب و دلربا ساخت و به طرزی محبوب آفرید تا آنجا که در حجمی تنها به وسعت یک عدس، تصویر آسمانها، با همه فراخی‌اش، منعکس گردد و پلکها را مدافع آن ساخت تا چشم را بپوشانند و حفاظتش کنند.

در دو گوش نیز، آبی تلخ نهاد تا حشرات را از آن دور سازد و با دو صدف احاطه‌اش نمود تا صدا را جمع کرده به پرده صماخ برساند و جنبش حشرات ریز را حس کند. پیچ و خمهایی درونش نهاد تا مسیر طولانی باشد و حشرات به سرعت به پرده گوش نرسند. و نیز بینی را در میانه صورت نهاد و در قسمت انتهائیش، بویایی را به ودیعه گذاشت

تا با دریافت بو، خوردنی‌ها را بازشناسد و رائحه‌های دل‌انگیز را استشمام کند. و در دهان نیز زبان را به صورت یک تکه گوشت قرار داد، تا ترجمان درون آدمی باشد. و آن را به زینت دندانها بیاراست. و بعضی را نوک تیز کرد تا وسیله سوراخ کردن و شکافتن باشند. و تاج برخی را بهن و بُرّان، همچون لبه شمشیر ساخت تا برای بُرش و شکستن مفید باشند. بعضی دیگر را بهن و مسطح ساخت تا آسیاشدن قطعات غذا سهل گردد. رنگ دندانها را سفید و در صفوفی مرتب ساخت و بلندی شان را برابر کرده تا همچون مرواریدهای در سلک شده، ترتیبی زیبا یابند. و نیز در بالا و پائین دهان، دلب به رنگی زیبا نهاد تا سوراخ دهان را پوشانند. آنگاه حنجره را آفرید و آنرا برای خروج صدا مهیا ساخت و خلقت هر حنجره را در شکل و وضعیت یعنی: تنگی، گشادی؛ زبری؛ نرمی؛ محکمی؛ سستی؛ بلندی و کوتاهی، متفاوت ساخت. تا به سبب آنها، صداها متغیرگشته و تقریباً هیچ دو صدایی شبیه هم نباشند، بلکه دو صوت چندان متفاوت از یکدیگر شوند که شنونده در تاریکی نیز، قادر به شناسایی آن باشد.

سرانجام هریک از اعضای درونی را به کاری مخصوص گمارد: معده را برای گوارش. کبد را برای تصفیه خون. طحال را برای جذب سوداء. زهره یا صفراء را برای جذب زردآب. کلیه را برای جذب اضافات آب. مثانه را برای آنکه با دریافت آب از کلیه و بیرون ریختن آن از راه مخرج، خادم کلیه باشد و سرخرگها نیز با رساندن خون به سایر اندام بدن، کلیه را کمک کنند.

منشأ همه آنچه گذشت، از نطفه آغاز می‌شود، نطفه‌ای که در داخل رحم در درون سه ظلمت (سه پرده) جای دارد. و اگر پرده فرو افتد و دیده بدان فراخ گردد، صورتگری‌ها و نقاشی‌هایی را مشاهده می‌کند که یکی بعد از دیگری خودنمایی دارند.

شگفت‌انگیزتر، اینکه نیروهائی محرک، از دو جنس: شهوت و غضب بدو بخشید. و نیز نیروهائی مُدرک که حواس ظاهری (چشایی - بویایی - بینایی - شنوایی - لامسه) و باطنی (حس مشترک، خیال، متخیله و اهمه و حافظه) از جمله آن است. می‌توان از کلام حق که فرمود: «فجعلناه سمیعاً بصیراً» استنباط کرد که انسان، به سبب مزاج مرکبش، استعداد این قوا را داراست، بنابراین حرف «فاء» ترتیب را می‌رساند و گزینش واژه «سمیع» و «بصیر» به جای «سامع» و «باصر» اشاره‌ای ظریف به همین مطلب دارد.

و نیز می‌توان چنین استنباط کرد که این قوا را عاملی است که در آن تصرف نماید و آن نفس ناطقه، موسوم به روح الهی است.

این نفس علاوه بر آنچه ذکر شد، دو قوه نیز در ذات خود دارد. (عملیه و نظریه).
قوای نظری: آنچنان که مشهور است چهار گونه می‌باشند:

۱. عقل هیولایی: حالت استعداد محض است و به چراغدان شبیه است.
۲. عقل بالملکه: زمانی است که نفس (با دریافت معقولات نخستین آماده است که) معقولات دوم را تحصیل نماید.

۳. عقل بالفعل: استعداد حاضر کردن معقولات دوم (نظریات) پس از حصول آن است. و شبیه به چراغ است.

۴. عقل مستفاد: زمانی است که نفس به مشاهده نظریات می‌پردازند (و می‌داند که بالفعل آنها را دریافته است) و آن شبیه نور است و کمال نهایی تنها پس از استکمال آن، خواهد آمد. این عقل، فرمانده کل است و قوای پیشین سپاهیان اویند.
تبصره:

شیخ الرئیس (ابوعلی سینا) آیه نور^۱ را بر اساس فهم خویش تفسیر نموده است. این تفسیر از جهتی زیباست و از جهتی ناتمام. وی عقل هیولایی را که اولین مرتبه از مراتب نفس در قوه نظری است به مشکوة (چراغدان) تشبیه نموده، گویی همچون تاریکخانه‌ای است که می‌تواند جایگاه پرتو آفرینی افروخته باشد. و عقل بالملکه را که دومین مرتبه و محل ضروریات است به زجاجه (آبگینه). و سومین مرتبه یعنی عقل بالفعل را که جایگاه انوار علمی است به مصباح (چراغی نورافکن) تشبیه نموده است و چون نفس نور است و علم نوری دیگر، لذا علم در درون نفس «نور علی نور» گردد. آنگاه «شجره زیتونه» را عبارت از اندیشه و «زیت» را همان حدس قلمداد نموده است.

صاحب محاکمات در توجیه این سخن می‌گوید: «شجره زیتونه» یک شیء واحد است ولی تحول و دگرگونیها دارد. ابتدا یک درخت است و یک اندیشه، حاصل آن درخت روغن است و اندیشه زاینده حدس و سرانجام قوه‌ای آسمانی است. این همه

۱. (نور: ۳۵) ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مِثْلُ نَوْرٍ كَمُشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...﴾

گرچه متفاوت از یکدیگرند لیکن به امر واحدی باز می گردند.

لیکن من معتقدم که اندیشه و حدس و قوه قدسیه در غالب اشخاص جلوه‌هایی متفاوت دارد. بهتر این است که درخت زیتون را عبارت از جواهر مجرد دانست که پرتوهای علوم را بر صفحات جان می تابانند و روغن با همه افروختگی و پرتوآفرینی که دارد از آن جواهر به دست می آید. و آتش که در واقع واسطه روشنایی است، به مثابه عقل است. این روغن به وساطت آتش (عقل) شعله‌ور شده و همچون چراغی افروخته، نور آفرین است.

در این آیت حق که فرمود: «(روغنش روشنی بخشد) هرچند آتش بدان نرسیده باشد»، تأمل روا دار. «نوری افزون بر نور دیگر. خدا هرکس را که بخواهد بدان نور راه می نماید». و نیز با فرض اینکه مشکوة، زجاجه و مصباح را به مثابه مراتب سه گانه عقل بشماریم، درخت زیتون کنایتی باشد برای افاضه‌گر کمالات و علوم، و روغن، کنایه از افاضه علمی باشد که زمینه ساز علمی دیگرند. همچون ضروریات که مقدمه ساز علوم نظری‌اند. این علوم اولیه به دلیل آمادگی فراوانی که برای پرتوافشانی و روشنایی دارند، به مثابه روغنی هستند که با تماس آتشی اندک، به سرعت شعله‌ور شده و خود، همچون آتش، هم افروخته است و هم افروزنده.

بدینسان، عقل بالملکه که به منزله زجاجه است، از این درخت زیتون افروخته شود و از روشنایی ضروریات که به مثابه روغن است، روشنی می‌گیرد و به دلیل آمادگی فراوانی که برای روشنی و اشتعال دارد به گونه‌ای است که «یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار». و گرچه از خداوند فیض جدیدی بدان نرسیده باشد.

علوم ضروری و هم علوم نظری نورند و چون نور دوم بر نور اول افزوده شود «نور علی نور» می‌گردد، و به حق که همه آن، از نور خدای متعال است. «و او هرکس را بخواهد به نور خویش ره می‌نماید».

و این همه به نوعی تکمیل اعتقاد ابن سیناست که اگرچه تأویلی زیباست، لیکن کم توجهی وی به نحوه اتمام، دیگران را به پراکنده‌گویی واداشته است.

به اعتقاد من: وجه اکمل این است که «مشکوة» کنایه از نفس باشد و «زجاجه»، آن درخشش و صفایی است که نفس به واسطه علوم یا هرچیز دیگر برگرفته است و از جهت

آن صفا بخشی و روشنگری اش، به سان روغنی است که از درخت زیتون سرازیر گردد و آنگاه که از نور الهی آنچنان پرتو برگرفته که نظاره گر حقایق اشیاء است، همانند چراغی است نور افشان.

(بنابراین نفس به واسطهٔ ویژگیهای خویش گاه مشکوٰه است، گاه زجاجه، زمانی زیت و گاه دیگر مصباح)

توجه داشته باشید که این یکی از نکات ظریف و اشارات لطیف آیه است. از دیگر ظرائف، لطافتی است که در تشبیه نفس به زجاجه نهفته است، گویی، نفس چیزی است که برون خویش را می نمایاند، به این معنی که این درخشش و صفایی که به واسطهٔ خود علوم، اعم از ضروری یا نظری پدید آمده، و یا به واسطهٔ نظم و ترتیب آن، و یا به واسطهٔ سجایای پسندیده‌ای که در مراتب علمی اکتساب نموده، همانند آبگینه‌ای است که بر برون خویش روشنی می افکند.

اما چرا در میان انواع روغنها، روغن زیتون را مثل آورده است؟ از آن جهت است که علاوه بر قوهٔ افروختن و روشنایی بخشیدن، دارای نوعی خاصیت تقویت و سلامت بخشی است که بدن را قوت و صحت بخشد.

حاصل تفسیر: خدای متعال است روشنگر زمین و آسمان و هر آنچه در آنهاست، روشنایی بخش نفس انسانی است و آن را چراغی ساخته که با نور خویش همهٔ آنچه را که در آسمان و زمین است می نمایاند. و این چراغ، همچون اختری درخشان و افروخته در درون آبگینه‌ای قرار گرفته است و از روغنی شعله‌ور می گردد که محصول درخت زیتونی است بی نیاز از طلوع و غروب خورشید.

این روغن کنایه از شدت آمادگی و سرعت شعله‌ور شدن و افروختن است و از این رو، به زودی نور می افشاند. حتی اگر از جانب آن فیاض نوربخش، آتشی بدان نرسیده باشد.

و اما زجاجه از جهت تابش و صفایی که به واسطهٔ علوم و غیره در دل دارد، خود نوری است که نور چراغ نیز بدان افزوده شده و در نتیجه «نور علی نور» می گردد و سرانجام آن نوری است که همهٔ دیدنیها، بدان هویدا گردند و این همان نور خدای متعال است و این مهم، تنها با هدایت او و عنایت بی پایانش حاصل شود. آنچه تذکرش رفت

می‌تواند این احتمال را نیز قوت بخشد که آیه اشاراتی به کمال‌خواهی و کمال‌یابی در علوم و کردار نیز دارد.

توجه!

هدف از این همه تطویل در نگارش، آن است که فهم خویش را از تفسیر این آیه گزارش کنم که فرمود: «ما انسان را از نطفه آفریدیم.» بی‌تردید مقدم آوردن اسم به همراه حرف تأکید «ان» گزارشگر حصر است، زیرا وهم می‌پندارد که تصویر مستند به «قوة مصوره» است و حال آنکه فطرت سلیم اذعان دارد که قوة مصوره را بسیط باشد یا مرکب، توان ایجاد چنین تصویری شگفت‌آور، زیبا و بدیع نیست. زیرا نهاد و آفرینش گرانبهای انسانی، به گونه‌ای است که برهیک از اجزایش، منافی چند مرتب باشد، همان‌طور که علمای کالبدشکاف در شرح منافع اعضاء، توضیح داده‌اند. و فلاسفه نیز بر (بالغ از) پنج‌هزار منفعت اشاره داشته‌اند و معتقدند حق این است که منافع ناشناخته به مراتب بیشتر از شناخته شده‌هاست.

«جالینوس» پزشک در انتهای کتاب بزرگی که در شرح منافع اعضاء، بعد از تشریح آنها، تألیف کرده، می‌نویسد: «من بعد از آنکه این منافع را شناختم، متوجه شدم که خلقت انسان و اعضایش اتفاقی نبوده است، بلکه تنها فعل حکیمی است دانا و توانا.» «غزالی» نیز افعال قوة مصوره و بلکه افعال همه قوا را به ملائکه منسوب داشته است. از این آیه و آیات دیگر ردّ این اندیشه‌ها را درمی‌یابیم. هرکس در تأکید و حصری که در آیه آمده، اندیشه کند، دریابد که انسان در علم و عرفان، بسیار فراتر از ملک است و متوجه می‌شود که این همه، تنها فعل کردگار و نقاش کل هستی است و آفریدگاری قادر و حکیم مقدر آن است.

بدین لحاظ من معتقدم نه تنها اتقان فعل، بیانگر از علم فاعل است، همچنان‌که متکلمین نیز بدان اذعان داشته و آن را دلیل علم الهی آورده‌اند، بلکه یک فرهیخته خردمند می‌تواند از طریق اتقان شیء مصنوع، به فزونی دانش، توانمندی و کارآیی علم صانع و بلکه صفات بسیار دیگر نیز پی برد.

متکلمین در نحوه استدلال به اتقان عالم در اثبات علم الهی، با این شبهه روبه‌رو بودند که به چه دلیل جهان، فعل ممکن الوجودی عالم نباشد؟ به عبارت دیگر اتقان عالم

لزوماً اثباتگر علم واجب تعالی نخواهد بود.

این شبهه اگر چه در بیان متکلمین بی پاسخ مانده است، لیکن اگر در آنچه من تقریر نموده‌ام، اندیشه کنید پاسخ صحیح را می‌یابید.

توضیح بیشتر این است که خدای متعال چهره انسان را با این بُنیه و ساختار برای منافی بیرون از شمار به تصویر کشیده است. لذا بنا بر تأیید عقل و شهادت نقل، پیوستگی و هم‌آغوشی اعضاء و منافع آنها، دالّ بر آنند که همه، فعل فاعلی است یگانه. بدین ترتیب همه اموری که متناسب یکدیگرند و به نوعی همبستگی سودمند دارند، تنها می‌تواند فعل یک فاعل باشد و سرانجام به این نتیجه می‌انجامد که: معبود یگانه است و هر چه غیر اوست، فعل اوست، همان‌طور که گذشت. فاعل این افعال و سازنده آن و تصویرگر آسمان و زمین و تدبیرگر آنچه در آنهاست، دانایی است بینا و مریدی است پرتوان و آگاه»

پس، از اتقان عالم می‌توان دریافت که حق تعالی، عالم، بصیر، مرید، قدیر و خبیر است و هر چه غیر از این باشد، مخلوق و آفریده اوست.

هر که بیند جان من داند که اینها کار کیست

[من نمی‌گویم تو کردی چاکها در جان من]

تبصره ۱:

هر کس قوه مصوره را تصور کند. فاعل آن را نیز تصوّر خواهد کرد و بدین سان درخواهد یافت که این صورت را نمی‌توان به وسیله صورتهای ذهنی تصوّر شده تصویر نمود.

بزرگان اهل حدیث از اخبار رسول اکرم (ص) روایت آورده‌اند که: «خدای تعالی، آدم را به دست خویش آفرید» این روایات در عدد فراوانند و در معنی مستفیض. تذکرة:

مشهور است که جمهور علماء، هر حادثی را مرکب از پنج مبدأ می‌شناسند: عدم، فاعل، غایت، صورت و ماده.

با اندکی ذکاوت به وضوح درمی‌یابیم که چگونه می‌توان این مبادی پنجگانه را از این آیات استخراج نمود. این فرموده حق: ﴿هَلْ أُنِى الْعِلْمَ الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ﴾ یادآور

عدم و زمان نبود انسان است و با این عبارت که: «ما انسان را از نطفه‌ای آمیخته آفریدیم و از حالی به حالی گردانیدیم، سپس شنوا و بینایش ساختیم» متذکر چهار اصل دیگر شده است. عبارت انا خلقنا (ما آفریدیم) به مبدأ و اصل فاعل، یعنی حق تعالی رهنمون است و واژه خلق حاکی از وجود ماده انسان است. و عبارت «من نطفة امشاج» دال بر مخصوص بودن آن ماده است. و عبارت «آنگاه شنوا و بینایش ساختیم.» حاکی از صورت او می‌باشد. این دو (یعنی اوصاف شنوایی و بینائی) همراه و تابع صورتند و تنها بعد از تصوّر صورت ماده حاصل می‌شوند.

و اینکه از میان قوای آدمی، تنها متذکر این دو قوت شد، مطلبی است که به زودی به آن اشاره می‌کنیم و نیز در تکرار مجدد واژه انسان، معنایی فراتر نهفته است که بر اهل معرفت مستور نیست. نکته‌های چندی نیز در عطف با حرف «فاء» وجود دارد که آن هم روشن است.

و اما واژه «سبیل» در آیه ﴿اَنَا هَدِيْنَاهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا﴾ همان شاهراه تکامل انسان است که به سعادت نهایی و بهشت عالی منتهی می‌شود. و هدایت الهی همان راهنمایی و ارشاد اوست به مسیری که بدین «شاهراه» می‌انجامد.

مشرق سوم

تفسیر آیات سوم و چهارم - تبیین اقوال مفسرین در معانی هدایت، شکر، کفر، چگونگی وعد و وعیدهای الهی و نیز مراتب شقاوت و سعادت شکر، یعنی صرف عطایای خداوندی در راهی که مقصود خلقت آن باشد و کفران، خلاف آن است. از همین واژه است کفور که مخالف شکور می‌باشد و در این آیه به اعتبار اندکی تعداد سپاسگزاران، مقابل و مخالف شاکر قرار گرفته است. چرا که خدا می‌فرماید: ﴿وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِي الشُّكُوْرُ﴾.

استنباط من این بود، اما اجمال آن چه از بیانات دیگر مفسرین دریافته‌ام از این قرار است:

انسان را از آمیزه‌ای آفرید نه به قصد سرگرمی و بازی بلکه به جهت امتحان و آزمون. آنگاه یادآوری می‌کند که چشم و گوش را به عنوان ابزار این آزمون به وی بخشیده است. اختصاصاً از این دو ابزار نام می‌برد، به آن جهت که مؤثرترین حواسند و گویای این است که

حواس سالم، اسباب کلی کسب کمالات درونی است. (مشهور است) که هرکه حسی را فاقد باشد، علم و معرفتی را از دست داده است. برخی نیز معتقدند در آیه تقدیم و تأخیری وجود دارد. و «نتیجه» یعنی: «تا او را بیازمائیم». به عبارت دیگر، چشم و گوش به او عطا کردیم تا او را در بوتهٔ آزمون نهیم. سپس به آگاهی انسان می‌رساند که پس از آنکه ترکیب اندامش را به‌تمام رساند، حواس ظاهری و باطنی را به وی اعطا نمود و از آن جهت که او را عقلی سلیم بخشیده، راه و بیراهه را نیز به او نمایانده است.

اینکه فرمود: یا شکرگزار است و یا بسیار ناسپاس، هردو، حال برای فعل هدینا بوده؛ یعنی: ما در هر دو حالت به ایشان تمکّن و توانائی بخشیدیم. بدین ترتیب معنای آیه چنین است: «راه را به او نشان دادیم، در این صورت یا در راه قدم می‌گذارد (شاکر است) و یا به بیراهه می‌زند (کفور است)». این بیان حاکی از نوعی تهدید است می‌گوید: اگر مایل است ناسپاس باشد، برای ناسپاسان زنجیرها، غل‌ها و آتشی افروخته مهیا کرده‌ایم و اگر می‌خواهد شکرگزار باشد برای شکرگزاران چنین و چنان کردیم. و نیز می‌توان شاکر و کفور را با فرض اسناد مجازی، حال برای واژهٔ سبیل دانست. زیرا توصیف سبیل به شکر و کفر توصیفی مجازی است.

این گفته‌ها، با اصول معتزله مناسب است. اما آنچه فوّاء گزین کرده و مطابق مذهب اهل سنت (جبریون و اشاعره) می‌باشد این است که اِذَا در این آیه همانند «اِذَا» در آیه ۱۰۶ توبه می‌باشد: ﴿وَأَخْرَجْنَا لَهُمْ لَأْمَرَ اللَّهِ إِيَّاهُمْ وَعَلَيْهِمْ﴾ (و گروهی دیگر به مشیت خداوندی واگذاشته شده‌اند که یا عذابشان کند و یا توبه‌شان را بپذیرد). به این معنی که راه حق را به انسان نمایانده‌ایم. برخی را شکرگزار و مؤمن، برخی را ناسپاس و کافر ساختیم.

و مقصود از شکر، اقرار به خداوند است و کفران انکار وی. و لذا هیچ منزلتی نیز میان کفر و ایمان نخواهد بود و نیز جایز است که شاکر را همان اهل طاعت بدانیم و اهل کفران را غیر مطیعان، شامل کافر و فاسق به معنی معصیت‌کار.

قرائت «سلاسل» (باتنوبین) در واقع با فرض منصرف بودن آن است. آخفش گوید: «در برخی از قبایل عرب، صرف غیرمنصرف نیز معمول بوده است و در زبان شعر نیز شاعران هرکجا ضرورت دیده‌اند به چنین صرفی مبادرت داشته‌اند و به تدریج زبان شعری ایشان به نثر نیز سرایت کرد».

برخی نیز معتقدند: چنین صرفی تنها به این‌گونه جمعها اختصاص دارد از آن رو که شباهت به مفرد دارند.

اعتداد به معنی فراهم کردن و سلاسل زنجیرهائی است که پاها را به گردن می‌آویزد و اغلال بندهایی است برای بستن دست و سعیر گدازه‌های افروختهٔ آتش.

و ابرار در ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ﴾ جمع بَرّ (صادق) یا بَارّ (صالح) است و معنی کأس در عبارت «من کأس کان مزاجها کافوراً» یعنی ظرفی که در آن شراب باشد.

ابن عباس و مقاتل بر این نظرند که «کأس» خود شراب است. و مزاج یعنی آنچه به شراب

افزوده شده و کافور نام چشمه‌ای است در بهشت که آبی به سپیدی کافور، و عطر و برودتی همانند آن دارد. لیکن مزه کافور و مضرتش را فاقد است. نتیجه آنکه شراب با آب این چشمه آمیخته است. برخی نیز کان را زائد دانسته‌اند. ولی روشتر آن است که کان غیرزائد بوده، لیکن بر معنی ماضی دلالت نکند همانطور که در آیه ﴿وَكانَ اللهُ عَلِیماً حَکِیماً﴾ چنین است. و از قتاده نقل است که «با کافور آمیخته شود و با مشک مَهر خورَد» و دیگران گفته‌اند که بوی کافور و سپیدی و خنکیش را در آن پدید آورند، چنانکه گویی به کافور آمیخته است.

جارالله زمخشری می‌گوید: «بر اساس هردو قول به فرض حذف مضاف، عیناً بدل از محل کأس است. گویا گفته باشد شرابی می‌نوشند همان شراب چشمه بهشت. و یا علت نصب آن اختصاص است» همه اندیشمندان هم نظرند که عبادالله در آیه ﴿یَسْرِبْ بِها عِبَادَ اللهِ﴾ تنها مؤمنین ابرار را شامل است و غالباً معتقدند که در اصطلاح قرآن هرکجا عباد مضاف به الله باشد تنها به معنی اخیار است. و این مطلب حاکی از بطلان استدلال معتزله است بر آیه مبارکه: ﴿وَلایِ رِضیٰ لِعِبَادِهِ الْکُفْرِ﴾ (خداوند کفر را برای بندگان خویش نمی‌پسندد)

و می‌فرماید، بار دیگر از آن جامی نوشند که در ابتدا نیز نوشیده‌اند. و اما چشمه، صرفاً آمیزه شرابشان است. بنابراین حرف «باء» به معنی مع است همانطور که (می‌گوئی) شَرِبْتُ المَاءَ بِالْعَسَلِ (آب را به همراه عسل نوشیدم). «یَفْجَرُونَهَا» یعنی در هر یک از منازل خویش که بخواهند، آب آن چشمه را جاری کنند و تفجیراً به معنی راحتی و سهولت جریان است.»

تا اینجا همه کلام مفسرین را تا حدی که اطلاع داشتیم، بیان کردم و استنباط من این است که همگی آنان سلاسل و اغلال را قید و بندهایی جسمانی و بدنی شمرده‌اند. سلاسل را بندها و زنجیرهایی آهنین برای بستن گردن، دست و پا می‌دانند و اغلال را بندهائی برای گردن و سعیر را عذابی برای همه بدن.

گرچه کاربرد این واژه‌ها به منظور تعذیب بدنی نمودی آشکار دارد و ظاهر نص قرآن نیز مؤید آن است. اما با وجود آن می‌تواند حکایتگر نوعی تعذیب روحی نیز باشد. از این رو من معتقدم: کافر مقابل و مخالف شاکر است، همان‌طور که اشارت رفت. و کسی است که همه عطایای خداوندی و نعمتهایی همچون ابزار و آلات توانمندی را در اموری که مقصود خلقتشان بوده به کار نگیرد. و این عمل به سبب کوتاهی وی باشد نه کاستی و ناتوانی اش. بدان سبب که قاصر ناتوان است و وظیفه و تکلیفی بر او نیست تا (با چشم پوشی از تکلیف) کافر باشد. بلکه کافر به معنای حقیقی، آن است که نیرو و توانایی خویش را در راهی که هدف از خلقتش بوده به کار نگرفته است و در نتیجه علوم باطل و اعتقادات فاسد در درونش ریشه دوانده، خصوصیات غیرملکی و خُلقیاتی ناپسند و

نابود کننده در او مأوی گرفته است. خصوصیتی که او را از قله‌های سعادت و نیک‌فرجامی باز داشته و در پرتگاه شقاوت و بدفرجامی می‌لغزاند و بر دست و پای جان آدمی، غل و زنجیر می‌افکند و به آتش (حرمانش) می‌سوزاند.

و دل‌های نادان کافران در حیات آخرت در زنجیر شده‌گانی شکست خورده و گرفتارانی سوخته‌اند. بنابراین سلاسل کنایه از تعلقاتی است که سبب لغزش نفس به قعر پستیهای جسمانی و وابستگی به آنها است. و اغلال کنایه از عواملی است که وی را از حرکت در شاهراه لذائذ و بهره‌های عقلانی باز می‌دارد. و سعیر همان آتش برافروخته الهی است که شراره‌اش دل‌ها را می‌سوزاند. و شاید علت اینکه سلاسل را پیش از اغلال و آتش را در پس آن دو ذکر کرد به این سبب باشد که مرئی تیزبین و نکته‌سنج، شیوه تادیب را از آسان به سخت برمی‌گزیند تا دل‌های کج‌اندیش را بیشتر به وحشت اندازد. این دل‌های مملو از قساوت بیخردی، چون متذکر بند و زنجیر شوند، به وحشت افتند و چون علاوه بر آن، غل را به یاد آورند سخت‌تر بر خویش می‌لرزند و سرانجام تهدیدشان به آتش افروخته فوق‌العاده دهشتبار خواهد بود. این معنا در عرف شناخته شده است. و عکس این معنا، زمانی است که شدیدترین مجازات، یعنی سوزاندن به آتش، درگام نخست هشدار باشد. گرچه دل را به هراس می‌افکند، ولی تهدیدهای دیگر را بی‌تأثیر می‌سازد و چه بسا تحمل مجازات‌های دیگر را آسانتر بنماید. حال که این حقیقت را دانستی باید در پی یافتن معنای حقیقی عذاب و شکنجه باشیم. از این رو می‌گوییم:

دل‌های تهی از خرد که نعمتهای الهی را نادیده انگاشته‌اند از آن جهت که مقیم تن‌اند، برحسب توانمندیهای علمی و عملی، جایگاه خویهای پست و هیئت‌های عاری از کمال گردند و آن زمان که بدن را رها کنند و به مصائب آن خویهای پست گرفتار شوند، آتش اشتیاق به آنچه از دست داده‌اند در وجودشان شعله می‌کشد. اما چون وسیله بازگشت ندارند، دستیابی به آن میسر نخواهد بود. همچون عضوی دردمند که بی‌حسی‌اش مانع احساس درد آن است، هر زمان که این بی‌حسی از میان رفت، درد رخ می‌نماید و در این هنگام آن نفوس، در بند زنجیر دلبستگی‌های تن، در بست چیرگی خودنمائی‌های بی‌مایه، سرنگون در دره اندوهبار اشتیاق و سوخته آتش درد و فراق‌اند. که تا آسمان و زمین برجاست در آن ماندگار خواهند بود. رسول حق ایشان را فراخوانده بود لیک خود

را به نادانی زدند و از راه بدر شدند. و در نتیجه مستوجب خشم حق گشتند و اینان همان بدبختان روزگارند. هم آنان که در تاریکخانه ماده (هیولی) «کر و لال و کورند و به حق بر نمی گردند» و در خصوص ایشان فرمود: «آن که از یاد من روی گردان شود زندگی دنیایی اش سخت و تنگ شده و در روز واپسین، کور محشورش کنیم. گوید: خداوند! من که (در دنیا) بینا بودم چرا نابینا محشورم ساختی؟! گوید همینطور است، تو نیز آیات و نشانه های ما را که به دست رسید به بوتۀ فراموشی افکندی و این چنین امروز فراموش گشتی». و بالاترین موهبتشان این است که «از خدای خویش در حجابند» به ایشان ندا می دهند که «دشمنی خدا با شما از دشمنی شما با خودتان، آنگاه که به ایمانتان فرا می خواندند و راه کفر پیش می گرفتید، بزرگتر است» و می گویند: ای پروردگار ما، ما را دوبار میراندی و دوبار زنده ساختی و ما به گناهمان اعتراف کرده ایم آیا بیرون شدن را راهی هست؟»

چه تهدید زیبا و پرتأثیری است که ظاهرش رگ گردن را به لرزه می افکند. و باطنش، پوست تن رهپویان حقیق را منقبض می کند. اینک که حقیقت بدبختی و شقاوت را دریافتی، سزاست که بدانی نفوس را در شقاوت مراتبی چند است. بی تردید فرومایه گی نفس به سبب فقدان مایه های کمال است. و نبودن کمالات نیز به سبب عدم استعداد نفس می باشد. و نبودن استعداد هم برای نفس یا معلول یک امر عدمی است، مانند نقصان غریزه و سرشت عقل و یا عدم اشتغال به علوم با وجود استعداد، و یا معلول یک امر وجودی است، مانند وجود صفات پستی که ضد کمالاتند. و این قسم یا پایدار و راسخند یا غیر راسخ و ناپایدار. و این هر سه قسم یا به عقل نظری مربوط است و یا آنکه به عقل عملی بستگی دارد، بدین ترتیب اهل شقاوت در شش مرتبه اند:

مرتبه اول، مرحله ای است که دناوت فکری و افکار پست در فرد مدام و مقیم گشته است. پیش از این نیز به بیان آن پرداختیم. و این مرتبه با عذابی ماندگار توأم است زیرا مرتبه جهل مرکبی است مغایر با یقین که در اعماق جانش سکنی گزیده است.

مرتبه دوم، آن است که افکاری پست ولی موقتی در او پدید می آید. همچون باورهای کور عوام و اهل تقلید. اینان نیز عذابی درخور خویش دارند. بدان سبب که نوعی علم به کمال خویش یافته و به همان میزان نیز مایل به دستیابی آن کمال شده اند لیکن به جهت

نقصان معرفت و یا کوتاهی در عمل، به آن کمال مطلوب دست نیازیدند. عذاب اینان متفاوت از عذاب دسته اول است. و عذابی قطع شدنی است. اما مرتبه سوم و چهارم مرتبه عقل عملی پایدار یا ناپایدار است. اینان نیز متفاوت از دسته اول و دوم هستند. و در شدت وضعف مجازات و سرعت قطع عذاب متفاوتند. اما مرتبه پنجم و ششم: مرتبه آن کاستیهاست که به نقصان غریزه عقل نظری و یا عملی ارتباط پیدا می‌کند. مرتبه آن ساده دلان و کودکانی که سلامت دلشان افزون و توجه و همشان اندک است. جانهای بی‌پیرایه‌ای که به جهت عدم معرفت، به کمالات شائق نبوده و از نداشتن آن نیز معذب نخواهند بود.

مشرق چهارم

تفسیر آیه پنجم - اوصاف و مراتب ابرار

آیه: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾

چون سخن از عذاب را پیش داشت اکنون به بیان پاداش می‌پردازد. در مقدمه سزاوار است سخن را با بیان مراتب سعدها آغاز کنیم: بدان که مراتب نفوس انسانی یکسان نیست. بلکه به میزان تفاوت دریافتها متفاوت خواهد بود. نوع بشر در قله رفیع کمال و برتری نظری است. و قوه تفکر و پایداری قوه و همش در بالاترین حد رشد، تحت فرمان عقل قرار می‌گیرد. از این رو به جهان محسوس همچون تصویری در آینه وجود خویش می‌نگرد و توان انسانی‌اش جهان را در سیطره می‌گیرد. تا سرانجام به درجه نفوس آسمانی برسد. و اینان همان جانهای خدایی و صاحبان مراتب والایند و اینانند: ﴿السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، اولئك المقربون﴾ ایشان اولین مرتبه سعدها هستند.

مرتبه دوم، مرتبه آنان است که از این سه ویژگی، تنها دو خصلت اول را دارند. و فاقد نیروی تأثیر در جهان طبیعت‌اند. این مرتبه اصحاب یمین است که خود سه مرتبه را شامل می‌شود: ۱. آن‌که از استعدادی طبیعی تنها در جهت تکمیل عقل نظری خویش بهره‌مند است. ۲. آن‌که در این جهت از آمادگی طبیعی بهره‌مند نیست بلکه بانوعی تلاش، توان علمی خویش را وسعت می‌بخشد. لیکن سهمی از عقل عملی ندارد. همچون فلاسفه الهی ۳. آنان که نه استعداد فطری دارند و نه اکتساب عملی که با تلاش،

قوة نظری را حاصل کنند، بلکه در جهت اصلاح اخلاق و کسب اوصاف برتر، بدون آمادگی طبیعی برای آن، خود را به زحمت می‌افکنند.

به نظر می‌رسد اسم «ابرار» به نحو اطلاق مرتبه سعاداء و مرتبه نخست، اصحاب یمین را در برگیرد. دو مرتبه اخیر نیز دیگر انسانهای هوشمندند.

مقربین که به ملکات شریف دست یازیده‌اند، از لذائذی فراوان بهره‌مند شوند و به نعمتهای جاوید و شادمانی همیشگی در پیشگاه پر جلال خداوند جهانیان، نایل شوند. ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾، در جایگاه راستی، نزد پادشاهی نیرومند. آنی از لذتشان منفک نشوند و در آنجا هر آنچه مطلوب دلهاست و مایه مسرت دیده‌ها، برایشان مهیاست، عاری از پیامدهای جسمانی و دور از مزاحمت قوا. دیده‌هایی که انوار درخشان (الهی) را سرمه چشم کرده‌اند و به تماشای چهره‌های روحانی‌شان نشسته‌اند. اصحاب یمین نیز از لذت بهره‌منداند، گرچه نه به میزان مرتبه پیشین. لذات ایشان تنها اندکی از لذات مقربین را شامل است، همچنان که در شراب «ابرار» بدان اشاره شد که آن «شرابی است خالص که بر سر آن مهری از مشک (و عنبر) نهاده‌اند. و پیشدستی کنندگان در آن بر یکدیگر پیشدستی می‌کنند. آمیزه آن تسنیم است، چشمه‌ای که مقربان خدا از آن می‌نوشند.» و اینان را عروجی است به مشاهده آن حق یکتا، غرقه در دریای بی‌کران شهود. و «ابرار» در زمره ایشانند. و آنها راست وعده حق، که فرمود: نیکان از جامی بیاشامند که آمیزه آن (عطر) کافور است. در زبان عربی، به «جام شراب» و هم خود «شراب»، «کأس» گویند. به نظر می‌رسد که در این آیه مراد «علم» است. به این معنی که نفوس برتری که «ابرار» نام گرفته‌اند، آنگاه گیرنده فیض از جانب اعلی هستند که آمادگی افاضه کمالی را یابند که بدان قابلیت تام یافته‌اند. و این کمال عبارت از آن است که تصور خداوند متعال، در حد توان او در او تجسم یابد. چرا که شناخت حقیقی خداوند بر غیر او ممکن نیست.

اگر علم به «کأس» یعنی شراب تشبیه شد، تنها از آن روست که هردو مستی و خماری در پی دارند. گرچه خماری و لذت حاصل از این دو شراب متفاوت است. لذا بی‌تردید صاحبان این‌گونه تعلقات، به حقیقت، خماری از شراب مقربین و مست از شراب ناب علیین، غرقه در دریای اسرار طور سینین و سرگشته در وادی مقدسین‌اند. «ندا

برمی آورند که پروردگارا، نور و درخشش ما را به کمال رسان و غفران خویش را شامل حالمان ساز که تو بر هر چیز توانایی.»

اینکه فرمود: «آمیزه اش کافور است» ویژگی آن جام را بیان داشته است. به دو جهت «کافور» را مثال آورده: اولاً چون مستلزم سپیدی است که در میان دیگر رنگها بیشترین بازتاب را داراست. و دوم به سبب دلپذیریش. هریک از این ویژگیهای محسوس مشابه یکی از ویژگیهای عقلی است. اما رنگ سفید از آن جهت که درخشانتترین و پاکترین رنگهاست و به همین دلیل، محبوبترین جامه نزد پیامبر ﷺ جامه سپید بود. و چون این تعقلات نیز از شائبه های گمان و ناخالصی های خیال به دور و در نهایت تابانی و زلالی اند، آمیزه شراب علم را به کافوری سپید وصف کردن سزااست. از طرف دیگر بوی کافور یکی از معطرین رائحه هاست و با هرچه مخلوط گردد به آن بویی دلپذیر می بخشد. ادراک عقلی نیز به مراتب بیش از آنچه قابل وصف باشد، همچون عطری از افاضات عالیة الهی است. و باز سزاوار است که آمیزه شراب علم را به کافوری چنین معطر توصیف نماید. و اگرچه میان این دو رائحه و لذت حاصل از آن دو، تفاوت بسیار است.

اضافه می کنم که باهمه این فوائد، نکته ای لطیف و آشکار در آن (توصیف) نهفته است، بلکه نکته های لطیف بی شمار، از جمله اینکه: یکی از خواص کافور، درمان گرمی کشنده ای است که در طبع شخص ریشه دوانده است و از همین رو، مبتلایان به مرض سل را با کافور یا چیزی مخلوط بدان، مداوا می کنند. لذا علوم و فضائل را که سردکننده آتش بی خریدها و اوصاف مشابه آن است، به کافور مثال می زند. عبارت «برد یقین» نیز که شهرتی عمومی دارد مؤید همین معناست.

علاوه بر همه اینها معتقدم اگر «کأس» مجازاً به عنوان افاده کننده علوم و اخلاق فاضله اراده شده باشد در تفسیر درهای دیگر نیز گشوده خواهد شد. و «تفجیر» نیز معانی دیگر را بروز می دهد.

مشرق پنجم

تفسیر آیه ششم - اوصاف شراب بهشتی
آیه: ﴿عیناً یشرَب بها عبادُ الله یفجرونها تفجیراً﴾

زمخشری صاحب تفسیر کشف بر این نظر است که «عیناً» بدل از «کأس» بوده و یا از باب اختصاص منصوب می‌باشد. سخن اولش ضعیف است. زیرا در این صورت «عین» مقصود اصلی کلام است نه «کأس». هدف از آوردن هر لفظ، معنای همان لفظ است، بدون اینکه معنای آنچه اصل در کلام است لغو و باطل گردد. بنابراین، فرض وجود تفاوت (میان عین و كأس) شایسته‌تر است. سخن دوم او نیز عاری از ضعف نیست زیرا در باب اختصاص، علت نصب اسم، فرض أفعال مقدری چون «أعنی» یا «أرید» می‌باشد. در چنین حالتی از «کأس» همان معنا مقصود است که از «عین». لیکن در اصل؛ بهتر است تباین و تفاوت میان این دو لحاظ شود. علاوه بر اینکه «عین» معانی دیگری غیر از چشمه نیز دارد.

اینک بدان که «عیناً» منصوب به نزع خافض است. (یعنی من كأس من عین) و بدان که مراد از «عین» عقل دهم، از عقول دهگانه است که در زنجیره حاجت به آن چشمه اکبر منتهی‌اند. یعنی همان واجب اول که به عقل فعال موسوم است و این عقل از آن رو که یاران و معاونان فراوان و قابلیت‌های متفاوت دارد، امور مختلفی را پدید آورد.

حال که این مطلب را فهمیدی می‌گویم: اگر عقل دهم را «عین» نامید از آن جهت است که چشمه‌ای است جوشان و ساری که جهان را بهره‌مند از خویش و سیراب می‌سازد. و هرکس سهم خویش را برای نوشیدن، آبیاری و بهره‌وریهای دیگر، از آن می‌ستاند. و چون عقل به میزان استعدادهای متفاوت، افاضات فراوان دارد و هر وجود ممکن نیز به میزان امکانش سهمی از آن می‌گیرد، از همین رو به چشمه شبیه است. در نتیجه اطلاق اسم «عین» بر عقل دهم اولاً: به دلیل فیاض بودن آن است. و ثانیاً: به جهت شباهتی که میان علم و آب وجود دارد. عقلی که افاضه‌گر و بخشاینده علم است به «عین» که سرچشمه آب است، تشبیه شده و به دلیل همین مشابَهت است که تعبیرگران، غالباً، آب زلال را (در رؤیا) به علم تعبیر کرده‌اند و چشمه پاک جاری را به مرد فاضل.

حرف «مین» در شُرب اول برای بیان جنس است و حرف «باء» در شُرب دوم إصاق را می‌رساند.

اما بعضی از «عبادالله» همان کسانی هستند که اخیراً ذکرشان گذشت، همچون مقربین و درکنار آنها، مرتبه نخست اصحاب یمین.

با فهم این مطلب، معنای عبارت «یفجّرونها تفجیراً» برای تیسین می‌گردد. یعنی اینکه هریک از آنان در هر زمانی که امکان و استعدادش اقتضاء کند، بدان (چشمه) دست می‌یابد.

(اما) به وجه دیگری از تفسیر نیز اشاره شده است، و بر آن اساس لازم نیست که «عین» منصوب به حذف حرف جرّ فرض شود.

پس مقصود از «کأس» همان شراب است. و منظور از «کافور»، چیزی است شبیه به آن داروی مشهور، بدون بوی زننده. و معنی مزاج همان امتزاج و اختلاط است. شرابی کافوری، به دلیل شادمانی، نشاط آسودگی و تقویتی که در پی دارد و نیز تحریک گرمی طبیعی و فرونشاندن حرارت غیرطبیعی و تباهگر. شراب آمیخته با کافور که آن را به اعتدال نیز توصیف نموده، شرابی است که نه آن گرمی و حرارت ویرانگر را داراست و نه بوی زننده. نه مستی به همراه دارد و نه خماری در پی. این معنای اعتدال در دل واژه «شراب» نهفته است و از همین رو به شرابی که مست کننده باشد، «خمر» گفته می‌شود نه «شراب»

منظور از «مزاج» همان حرارت و برودت ظاهری (طبیعی) است، چنانچه عقیده جمهور چنین است. مثلاً وقتی می‌گویند طبیعت زنجبیل گرم است. یعنی گرمی زاست. بنابراین وقتی طبیعت جام کافوری و سرد باشد، شراب درونش را خنک ساخته و گرمی مهلک آن را از آن می‌ستاند.

«عین» همان آب است یا هرچه شبیه آن باشد. چرا که «عین» همانطور که به سرچشمه آب گفته می‌شود به آب جاری سودمند نیز اطلاق می‌گردد. لذا می‌گویند: عین جاریه. بر این اساس «عیناً» مفعول به فعل «یشربون» است و حاصل تفسیر اینکه: ابرار و نیک‌مردان از جامی خنک کننده، آبی گوارا و شرابی دلچسب می‌نوشند.

و «تفجیر» کنایه از فراهم ساختن اسباب فیض خواهی و فیض‌رسانی است. ظاهراً آیه اشاره‌ای به حال ابرار در دو نشأه حال و مقام دارد و حال کنونی آن همچون سابق و لاحق آن، مؤید این مطلب است و خداوند اعلم به حقیقت حال است.

بر این اساس، «کأس» می‌تواند به معنی افاضه کننده یا مقدمات افاضه باشد و هریک را وجه شبهی است خاص. و در این صورت آمیختگی با کافور کنایه است از اینکه

ملایمت و گوارایی یقین را به نوشنده خویش می بخشد. در ادامه می گویم: اگر جام (کأس) را به معنی مفیض یا منبع افاضه محسوب کنیم می توان برای «کافور» معانی دیگری را نیز احتمال داد. اول: همان معنایی که ذکرش گذشت (کافور=دواء مشهور) و در این صورت می توان «عیناً» را حال شمرد. این وجه با توجه به اینکه که مفیض، خزانه فیض است جنبه های زیبایی را در بر دارد که علی رغم وضوحش به تأمل و دقتی درخور نیازمند است. دوم اینکه: «کافور» به معنی «غلاف خوشه خرما» باشد، لطایف این معنی نیز پوشیده نیست. یعنی چنان با منبع فیض درآمیخته که همچون غلاف خوشه خرما و به سان گلی است که در دل شکوفه ای می پرورد و میوه ای در پی دارد.

سوم اینکه: «کافور» به معنی ماده معطر و عطر آن باشد. فراموش نکن که اگر «کأس» را به معنی مقدمات فیض محسوب کنیم، چگونه اجزای هریک از این وجوه تفسیری به هم پیوند می خورند. روشن است آنچه ما در آغاز بیان کردیم بر هردو وجه ساری است. علاوه براینکه اگر «کافور» را به معنای «کفّاره» با همه وسعت معنایی اش، فرض کنیم در تفسیر باب دیگری بر ما گشوده خواهد شد که نگارشی جدید و تقریری بدیع می طلبد.

توجه: «کأس» اندازه ای معین دارد که با هربار نوشیدن، از مقدار آن کاسته گردد. در حالی که نوشیدن از عین کاهشی را در پی ندارد و معمولاً نوشیدن از چشمه مانند نوشیدن از جام نیست. اما چون مفیض، نیکوست که هردو وصف را دارا باشد، هم به «کأس» و هم به «عین» تشبیه شده است. (یعنی افاضه مفیض هم قدر مقدر دارد و هم بی پایان است).

توجه و تبصره:

«مزاج» یعنی آمیختن و بیانگر طبیعت و خاصیت است. درآمیختن كأس با کافور با همه معانی اش پدید آور تفاسیر و معانی زیبا و نوی خواهد بود.

مشرق ششم

تفسیر آیه هفتم - وفای به نذر بالاترین نوع طاعت

آیه: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾

در اینجا بندگان خویش را به وفای به نذر توصیف کرده تا ویژگی خاص ایشان و مراقبت در ادای طاعات را به تمامی، رسانده باشد. هرکه عهدی را که با خدا بسته وفا کند تا به این طریق به آستان الهی راه یابد، قطعاً به آنچه خدایش مقرر فرموده و بدو تکلیف نموده، وفادارتر و پایدارتر است.

یکی دیگر از خصائص ایشان این است که از روزی که دهشتش همگانی است، در هراسند.

«و یخافونَ یوماً کان شرُّهُ مستطیراً» و آن روزی است که قلم خداوندی، مرگ هرکس را تقدیر نموده است و از آنجا که حتمیت مرگ، همگانی است، شر و دهشت آن نیز عمومیت دارد و بیشتر مردم را فرا می‌گیرد، از آن جهت که جانشان، بدن را که ابزار کمال جوئی شان بود در حالی رها می‌کند که هنوز به حد کمال نرسیده‌اند و به همین دلیل که آلوده به کیفیات جسمانی و مبتلا به ناهنجاریهای اخلاقی‌اند، متحمل عذابی دردناک می‌گردند، لذا قطعاً شرّ آن روز فراگیر بوده و عموم مردم را شامل می‌شود.

اضافه می‌کنم، بعید نیست اگر وفای به نذر را به معنی عمل به کمال و کمال طلبی بدانیم که هدف خلقت انسان است و به مثابه عهد و پیمانی (خدائی) است که در آغاز فطرت بسته‌اند و آیات روشن قرآن نیز بدان اشاره‌ها دارد.

مشرق هفتم

تفسیر آیه هشتم و نهم - مراتب انفاق و منفق

آیات: «و یطعمون الطّعام علی حُبّه مسکیناً و یتیمّاً و اسیراً، إِنَّمَا تُطْعَمُکُمْ لِوَجْهِ اللّهِ لَا تُریدُ

منکم جزاءً و لا شکوراً»

سومین ویژگی ایشان این است که طعام را علی‌رغم میل به آن، اطعام می‌کنند. اطعام کنندگان چهارگروه‌اند: فردی که مالی را می‌بخشد، یا خود نیز به آن مال نیازمند است و یا خارج از نیازمندی اوست. در هر دو صورت یا منظوری دنیوی در سر دارد و یا هدفی اخروی.

آن‌که برای احراز هدفی دنیائی انفاق می‌کند، تفاوت ندارد که خود خواهان آن مال باشد یا خیر. حتی اگر در ظاهر، رضای حق را در نظر داشته باشد، اهل ریا است و (حق

تعالی) درباره او گفته است: «و آنان که برای ریا و خودنمایی در برابر خلق انفاق می‌کنند و به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند هر که شیطان قرین او باشد بد قرینی است. - (نساء: ۳۸).

اما آن کس که از مالی می‌بخشد که مطلوب وی است، و هدفش آخرت و نیل به حضرت حق، بدون اینکه توجهی به امور دنیایی کند و یا آنها را نیز در منظور خویش شریک گرداند، تنها اوست که به این سبب مرضی نظر حق می‌گردد و حق تعالی با چشم عنایت و توجه تام بدو می‌نگرد. انفاق حقیقی تنها همین نوع است و قرآن در این باره می‌فرماید: «انان که اموال خویش را به قصد دستیابی به رضای حق انفاق می‌کنند... و نیز منت و آزاری را در پی انفاق خود نمی‌آورند.» و نیز می‌فرماید: «هرگز به نیکی دست نمی‌یازید تا آنگاه که چیزی را ببخشید که مورد پسند خودتان است.» همچنین درباره او می‌فرماید: «و غذا را با وجود میل خود به آن، به مسکین و یتیم و اسیر می‌خورانند، ما تنها برای خدا شما را اطعام می‌کنیم و از شما نه پاداشی می‌خواهیم و نه سپاسی.»

اما آنان که از غیر مطلوب خویش انفاق می‌کنند، اینان تنها صدقه‌ای بخشیده‌اند. پاداششان برابر میزان تقریبی است که به حضرت حق یافته‌اند و به همان اندازه که رضای حق را طالب بوده‌اند. «و برای هر یک برابر عملی که انجام داده‌اند، درجاتی است و پروردگار تو از آنچه می‌کنند، غافل نیست.»

«واحدی» در تفسیر البسیط و زمخشری در الکشاف و همه علمای شیعی هم‌نظرند که این آیات در شأن اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است.

از ابن عباس رضی الله عنهما روایت می‌کنند «روزی حسن و حسین علیهما السلام بیمار گشتند رسول خدا صلی الله علیه و آله به همراه جمعی از مردم آن دو را عیادت کرده و فرمود: «ابوالحسن! ای کاش برای (شفای) فرزندان نذری می‌کردی! به دنبال این سخن علی علیه السلام و فاطمه علیهما السلام و فضه کنیز ایشان نذر کردند که آن دو کودک از بیماری وارهند و ایشان سه روز را روزه بدارند. هردو صحت را بازیافتند. لیکن هیچ طعامی در خانه ایشان نبود. علی علیه السلام از «شمعون خیبری» سه صاع جو به عاریت گرفت و فاطمه علیهما السلام یک صاع آن را دستاس نموده، پنج قرص نان تهیه فرمود. در شب اول، نانها را در سفره نهادند تا افطار کنند. مسکینی که از کنار منزل می‌گذشت آواز داد: «درود بر شما ای خاندان محمد! من فقیری از فقیران

مسلمانم، طعامی مرحمت کنید تا خدائی شما را از نعمتهای بهشت سیر سازد». همگی اطعام وی را بر خویش ترجیح داده و شب را (گرسنه) به صبح رساندند. و طعمی جز مزه آب نچشیدند. روز دیگر را روزه داشتند و شب دوم نیز همچون شب اول سپری گشت. این بار یتیمی از ایشان مدد خواست و درخواست وی را اجابت کردند و در شب سوم اسیری بر در سرای ایستاد و آنان همان کردند که شبهای پیش. چون شب گذشت و صبح فرا رسید علی علیه السلام دست حسنین را گرفت و خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله شرفیاب گشت. چشمان پیامبر به ایشان افتاد که از شدت گرسنگی همچون جوجه می لرزیدند. فرمود: «بر من چه سخت و دردناک است که شما را در چنین حالی ببینم!» برخاست و همراه ایشان به سوی خانه روان شد. فاطمه علیها السلام را در محراب عبادت خویش دید که کمر بر شکمش رسیده و چشمانش به گودی رفته بود. (تحمل) این (رنج) دشوار بود (کوتاه زمانی) پس از آن، جبرئیل علیه السلام نازل گشت و فرمود: محمد! این (تحفه) را در مورد نزدیکانت بگیر. و در روایتی دیگر است که فرمود: «خداوند در مورد خویشانت به تو تبریک می گوید.» آنگاه این سوره را بر او قرائت کرد.

و روایت می کنند که: «سائل در هر سه شب، جبرئیل بود و بدین سان ایشان را به فرمان الهی در بوتۀ امتحان نهاد.» اما دلیل این توانمندی: حالات بدن و نفس تأثیر و تأثر متقابل دارند و هریک از آن دو سایه‌هایی از خویش را بر وجود دیگری می افکنند. مشغولیت و اهتمام کامل به یک سوی معین، چه بسا مانع کارهای قوای دیگر است. از جانمایی چنین کمال یافته و با فضیلت، غیر ممکن نیست، که ترک لذتهای طبیعی، باعث درد و آزارشان نگردد. بلکه چه بسا به همین سبب به لذات بی شمار دیگری دست یابند. همچنین آنگاه که نفس ناطقه، قوای بدن را می پذیرد، این قوا با او همسویی می کنند، چه اینکه نفس بدین همسویی نیازمند باشد یا خیر، از آن پس هرچقدر کشش بیشتر شود، این قوا به پیروی از نفس تمایل می یابند و فارغ از احوال نفس نمی مانند. لذاست که افعال طبیعی در حق رهپویان ره یافته، متوقف و بی تأثیرند.

و کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: «من در پیشگاه پروردگارم بیتوته کرده‌ام، او مرا طعام

دهد و سیراب سازد» اشارتی به همین معناست.

اما این سخن آنان که «ما فقط برای خدا اطعام می کنیم» می تواند بیان زبانی و گفتار

ایشان باشد، تا سائل را از پاداش به مثل یا سپاس بازدارند. و می تواند بیان حال ایشان باشد. «مجاهد» گفته است: «ایشان این سخن را به زبان نراندند، لیکن خدای تعالی بر این مطلب ایشان علم داشت.»

مشرق هشتم

تفسیر آیه دهم - اوصاف مخلصین و سعداء

آیه: ﴿أَنَا نَحَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَطْرِيرًا﴾

این آیه می تواند بیان علت اطعام و یا دلیل پاداش نخواستن باشد. و هریک را کلامی سزااست. عبوس به معنی سخت است. و قمطیر، سخت ترین روز ممکن. گفته اند: از دو جهت روز را با صفت عبوس توصیف نمود: یکی اینکه آن روز از جهت آسیب رسانی و سختی اش، به شیرینی بس خشمگین می ماند. و دوم آنکه وصف آن روز، توصیف جفاکاران آن است. و روایت است که «در آن هنگامه، کافر چهره درهم می کشد».

و ما قبلاً حقیقت این روز را بیان کرده ایم. اینکه (خدای متعال) دوباره درباره آن روز سخن رانده تنها از این جهت است که ابتدا (در آیه ۷) به عمومیت و گسترش شر آن روز اشاره داشت و در این آیه شدت و سختی آن را توصیف نموده است. یعنی: به دلیل گستردگی و همه جانبه بودن شر آن روز و سختی و هولناکی اش از آن در هراسیم. روشن است که در تصورات عمومی و سطحی نگر، اثبات خیر و خوبی افراد لزوماً اجتناب از شر را به همراه ندارد. به همین لحاظ، لازم نیست که این گفتار، نقل حال یا کلام ایشان باشد بلکه می تواند شرح احوال ایشان و رفع ابهام باشد. و این احتمال نیکویی است که در نگاه اول خودنمایی نمی کند و توضیح آن نیازمند بسط کلام است که این مقام را وسعت آن نیست.

گر نبودى ،خلق محجوب و كثيف	ور نبودى ، حلقها، تنگ و ضعيف
در مدیحت ، داد معنی دادمی	غیر از منطق، لیبی بگشادمی
لیک، من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست	وصف آن یاری که او را یار نیست
و در اینجا نکته ای ظریف و لطیف نهفته است و آن اینکه : سالک راه حق، یا این	
است که خدا را برای خدا بخواهد یا غیر او.	

سالکِ اول همان مخلص حقیقی است که برخی معتقدند: یافت نمی‌شود. دیگر این است، که خدا خواه، اگر در استغراق، به آن حالت بریدن از خویشتن (غفلت از خویش) برسد، در آن حال، تنها علاقه خود به کامل شدن را در خداوند می‌بیند چرا که هر آنچه غیر اوست، نیست است. بدان سبب که دوست داشتن یک چیز مشروط به تصور آن است، لیکن سالک در این حال از هر چه غیر اوست غافل است. پس محال است که خواهان خدا باشد، برای چیزی غیر او.

اما دومین گروه (سالکین)، نه مخلص حقیقی‌اند و نه حتی موحد. چرا که به همراه حق، طالب چیز دیگری هستند.

علاوه بر آن «یوم» را آوردن، سپس تکرارش و توصیفش به عبوس (ترش‌رو) و عمومیت شرّ، رساتر است از اینکه به عبارت «انما نطعمکم لوجه اللّٰه» اکتفا شود. بی‌تردید سلوک فی الله، جایگاه آراستگی به امور وجودی است که صفتهای الهی‌اند و همه بدان دست نیابند و جز آنکه از خویش نبریده، به آن مقام نرسد. لذا به ناچار متذکر آن روز شد و سپس تکرارش نمود. نتیجه این است که ایشان خدا را برای خدا می‌خواهند نه به منظور کسب ثواب و نه به قصد فرار از عذاب. و خداست صاحب هدایت.

مشرق نهم

تفسیر آیه یازدهم - پاداش اخلاص

آیه: «فَوْقَهُمُ اللّٰهُ شَرٌّ ذٰلِكَ الْیَوْمِ وَلَقَّهْمُ نَضْرَةً وَّ سُورًا»

ضمیر «هم» به همان انواع سعدهاء اشاره دارد که ذکرشان گذشت. اینان از آن رو که به اهداف عالی دست یازیده‌اند و به کمال والا نائل شده‌اند، جدایی از بدن برایشان سهل است و رنجی از دردهای حسی (ظاهری) نمی‌برند. و نیز بدان سبب که غریق در دریای محبت خدایند و مشغول بدو، و همه توجهشان معطوف درک انوار قدسی است و از خود غافلند. «حکایت است آنگاه که فرمان به قتل شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ره)، صادر کردند، هیچ پریشان نشد.»

«نضرة» زیبایی رخسار را گویند و کدام روی زیباتر و خوب‌روی‌تر از رخساری است که به آن انوار لطیف آسمانی و الهی نظر دارد. شانه به شانه ملائک و اهل بهشت، پهلو به

پهلوی مقیمان آستان قدرت و عظمت حق، ساکن آسوده خاطر بلندای رفیع معنویت‌اند. و نیز کدام مشاهده، لذت بخش تر، کامل تر و پر نشاط تر از این شهود است. بارالها: امکانی به تمام روزیمان کن و نوری فراگیر بر ما بتابان. دل‌های ما را به سوی خود کشان و ما را در زمره بی بهره گان قرار مده. از آنچه دارایی توست بر ما عنایت فرما و جانهای ما را در گرو خود و رهیده از غیر ساز، که تویی رهنمون هر نیکوکاری ماندگار.

مشرق دهم

تفسیر آیه دوازدهم - پاداش اخلاص

آیه: ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾

پاداش صبر و پایداری ایشان برگرسنگی و برهنگی پرآزار، بهشتی است آکنده از غذای لذیذ، نوشیدنی گوارا، پوشیدنی زیبا و با شکوه. اما آنچه در مسکن بدان توجه شده، مکان جلوس، خوابگاه و هواست. آن دو اولی را با عبارت «بر تختهای آراسته تکیه دارند» توصیف نموده و دیگری را با این سخن که «در آن مکان نه سوزش آفتابی را ببینند و نه گزش سرمایی را حس کنند». پاداش اینان است از آن جهت که بر وظائف خویش عمل کرده و مراقبت که از آن غفلت نکنند تا سرانجام به رضوان حق دست یازند. خدای متعال در این باره فرموده است: «پس گناهان کسانی را که مهاجرت کرده‌اند و از خانه‌هایشان رانده شده‌اند. و در راه من آزار دیده‌اند و جنگیده‌اند و کشته شده‌اند، می‌زدایم» همچنین فرمود: «و کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راههای خویش هدایتشان می‌کنیم.» و آنان که به طلب ثواب پروردگار خویش صبر پیشه کردند «نماز گزارده‌اند و زکات داده‌اند، مزدشان با پروردگارشان است، نه بیمناک می‌شوند و نه غمگین»

و جنت (باغ بهشت) اشارتی است به آن اهداف کلی و منافع والا و پراج. اما حریر می‌گوید، از آن رو که حس آن را لباس کامل و مکمل می‌شمارد، و کمالات و مکملات عقلی را که همتای اویند، در نظر می‌آورد.

مشرق یازدهم

تفسیر آیه سیزدهم - اوصاف بهشت

آیه: ﴿مَتَكئِنَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾

ارائك جمع «أریکه» است^۱. و اریکه، تختی است مرصع نشان بر زیر گنبدی، یا خانه‌ای است با چندین فراش. «متكئین» منصوب است از این جهت که مدح باشد یا حال. و آیه نشانی از زیبایی منزل و هوای پاکیزه‌اش دارد و از دوام لطافتش سخن می‌گوید. و نبودن شمس و زمهریر بیانگر اعتدال هواست. زمهریر در لهجه قبیله «طی» به معنی ماه است. و اگر این معنا نیز مد نظر باشد باز کنایه از همان عدم تغییر هوا و ثبات آن خواهد بود. و در هر دو حال، سر بسته، از پاکیزگی و اعتدالی سخن می‌گوید که همچون اعتدال هوای دنیا، از امور خارجی نیست. در یک جمله: بهشت، آفتابی و معتدل است. آیه بیانگر اثبات لذات و نفی درد و رنج در بهشت است. «شمس»، مشقتی توأم با شوریدگی و «زمهریر» سرما و جمودی است که کاهلی و بی‌خبری در پی دارند و بهشت عاری از این دو رنج است.

مشرق دوازدهم

تفسیر آیه چهاردهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی

آیه: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾

«دانیة» حال و منصوب است. یا معطوف به واژه متكئین می‌باشد و یا عطف به محل «لا یرون». گویی می‌فرماید: «در حالی که در آن مکان نه خورشیدی بینند و نه سرمایی سخت و سایه‌های درختانش نیز بر سرشان فرو افتاده». حرف «واو» نیز بر وجود هر دو حالت دلالت دارد. و لذا نتیجه تفسیر چنین است: پاداش ایشان باغ بهشتی است که هم از گرما و سرمای شدید در امان است و هم سایه‌های درختانش فرو افتاده‌اند. «دانیة» می‌تواند وصف «جنة» نیز باشد در این صورت تفسیر این است: پاداش ایشان، بهشتی است با سایه‌های فرو افتاده. و ممکن است صفت برای موصوفی محذوف

۱. سیوطی، «أرائك» را مفرد می‌داند ولی غالب مفسرین آن را جمع اریکه خوانده‌اند. اریکه، واژه‌ای است معرب به معنای «بارگاه و سریر پادشاهی». ارک به معنی باغ و کاخ نیز صورت دیگر همین واژه است.

باشد. تو گویی به دلیل صبری که داشتند بهشت و حریری پاداششان داد و بهشتی دیگر که سایه‌هایش بر سرشان فرو افتاده و میوه‌هایش در دسترس است. و بدین سان از آن جهت که اینان اهل خوفند به دو بهشت وعده‌شان داد، خدای متعال فرمود: «آن را که از مقام پروردگار خود در خوف باشد. دو بهشت است.» قرائت دانیة^۱ (به رفع) بر این اساس است که ظلال مبتدا و دانیة^۲ خبر بوده و جمله در محل حال باشد.

باتوجه به نظام طبیعت برای برخی این پرسش پیش آمده که چگونه در بهشت سایه هست ولی خورشید نیست؟ بعضی در پاسخ گفته‌اند که «اگر خورشیدی در آنجا می‌بود، سایه چنین محقق می‌شد.» به عقیده من این اشکال ابدأ جای طرح ندارد. اولاً دلیل آن روشن است. ثانیاً ما نمی‌پذیریم که سایه تنها جایی حاصل شود که خورشید باشد، بلکه صرف وجود نور کافی است. بسیار رخ داده که تنها یک اشعه یا یک شیء تابان، ایجاد سایه می‌کند و هیچ دلیل معینی وجود ندارد که تابش و تابندگی را تنها منحصر در خورشید کنیم.

تذلیل قطوف نیز دو جهت دارد: اول اینکه کوتاهی و در دسترس بودن را می‌رساند. دوم آنکه بعید نیست «دَنُو ظِلَال» به نزدیکی سایه اشاره داشته باشد نه سایبان. و تذلیل قطوف، از تفاوت میوه‌های درختان سخن گوید. و از نعمت و عنایت خداوندی حکایت دارد و نزدیکی دو جانبه آن را در بهشت عقلانی بیان می‌کند. و «قطوف» همان لذتها و درک معقولات را می‌رساند و فروافتادگی آن بیانگر نزدیکی این معقولات است به منبع فیض. لذا، آن باغ بهشت را به این باغهای محسوس دنیایی تشبیه نموده تا مبین حالاتی باشد که در بهشت حاصل می‌کنند. از قبیل، امعان توجه خداوندی به ایشان و نزدیکی نعمت ربّانی برایشان، بدان گونه که نه رنجی خاطرشان را بیازارد و نه اندکی از عذاب اهل نقصان به ایشان برسد. اما تذلیل قطوف عبارت باشد از درک و دریافت ایشان از معقولات مجرد و به چنگ آوردن آن جواهر عقلی به اندازه توانایی آنان. و مراد از دسترسی داشتن به میوه‌ها همان بهره‌وری سریع از آنهاست. و این عبارت را اشارتی است لطیف به اینکه افاضه وجود از مبدأ اَوَّل جَلُّ ذِکْرُه متوقف بر بخشی از ذات آن شیء نیست، بلکه تنها به میزان اختلاف در استعداد و زمینه‌های قابلیت است. اینان از آن رو که در نهایت و کمال استعدادند و پذیرای کمالات خویشند، ناگزیر ثمرات آن در

نهایت سرعت به ایشان افزایه می‌گردد. و این است معنی فرو بودن ثمرات.

مشرق سیزدهم

تفسیر آیه پانزدهم و شانزدهم - حالات بهشتیان و بهشت روحانی

آیه: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَاكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا﴾

کَوْب به معنی کوزه (ظرف بدون دسته) و جمع آن اکواب است. معنی قواریر روشن می‌باشد. جواهر معقوله را از جهاتی چند به نقره تعبیر کرده است: اول اینکه نقره، فلزی گرانبها و کمیاب بوده و به همین دلیل است که ظروف و وسائل پادشاهان غالباً از این فلز ساخته شده‌اند. جهت دیگر رنگ سفید آن است که پر بازتابترین رنگهاست به همین جهت به چیزی که مناسب آن جواهر عقلی است تعبیر شده است. اما ثبوت رویارویی میان نفوس کمال یافته و جواهر عقلیه، تعبیر به طواف شده است. که در واقع جاری مجرای آینه‌هایی معنوی در برابر (روبه روی) آینه‌های مادی است.

مراد از ظروف و کوزه‌ها، همان مبادی است که جایگاه علوم و معارف می‌باشد.

سخن الهی که فرمود: «به اندازه پر شده‌اند» به همین معنا اشاره دارد. یعنی کوزه‌هایی که در اندکی و فزونی، متفاوت از یکدیگرند. و مقصود این است که هریک از ایشان را سهمی است از معرفتها و رؤیتهایی که از آن صورتهای پرشکوه و جلوه‌گاههای والا، حاصل می‌شود. یعنی اینکه ساقیان، اندازه جام ایشان را به میزان اختلاف امکاناتشان، متفاوت گیرند. و عبارت «قواریرا قواریرا» بر اساس دو ویژگی، حاکی از همین مطلب است. اولی آنکه آن جواهر عقلی، گرچه رنگی نقره‌گون دارند، لیک در زلالی چون بلورند. و این نیز بیانگر رهیدن از تیرگی‌های علایق جسمانی است. دومی آنکه، خدای متعال به تأکید (تکرار لفظ) سخن از این می‌گوید که آنها قرارگاه علوم حقیقی‌اند، انسان که به تناسب تغییر در معلومات، نه چهره عوض کنند و نه کم و بیش گردند. نباید پنداشت که (ساقی شراب غیر از کوزه شراب باشد. از آن رو که آیه کریمه می‌فرماید: «و پسرانی همواره جوان بر گردشان می‌چرخند، با قدحها و کوزه‌ها و جامهایی از شراب ناب» و این بیان به معنای آن است که طائف و مطاف دو چیزند. بلکه باید گفت دورزننده در آنجا همان چیزی است که دور می‌گردانند و تفاوت در اعتبار موجب فزونی و تنوع نیست.

توضیح مطلب آنکه، آن جواهر عقلی هرگاه در معرض مشاهده نفوس کمال طلب انسانی قرار گیرد، دو آینه را مانند، روبه روی یکدیگر. هر تصویری که در آینه‌های بالا نقش بسته، چه تصویر موجودات باشد و یا خود آینه، در آینه‌های پایین نیز بازتاب می‌یابد. بدین لحاظ: طائف و مطاف به و طواف همه یک چیزند، اگر چه اعتبارات متفاوت دارند. اضافه می‌کنم که در رأس مبادی عالی، نورهایی است فراوان، متفاوت و با ترتیب که سایه‌هایی در پی دارد. به عبارت دیگر، تابش آنها بر نفس، سایه آنها است و بهره‌مندی نفس از آنها، چیدن میوه توسط نفس از آن مبادی عالی می‌باشد. و اما در عبارت «کانت قواریرا قواریرا من فضة»، کانت ویژگی لطیفی دارد. در آن نیک تأمل کن. تنگی وقت مرا از شرح طولانی آن بازمی‌دارد.

و تنها کافی است اشاره کنم که ممکن است مراد از اکواب و قواریر، مقدمات باشد. در ادامه می‌گویم: فرهیختگان واقفند بر اینکه آیه محتوی اسراری است قابل کشف. از جمله اینکه: چگونه این کوزه‌ها هم از نقره‌اند و هم از بلور؟ و حال آنکه این دو، گوهرهایی متفاوتند. چه کسی جامها را به اندازه پر می‌کند؟ - دلیل تأکید و تکرار مصدر چیست؟

اما پاسخ اولی را می‌توان به چند صورت بیان کرد: ۱- بلورهای دنیا از شن و سنگ گرفته شده‌اند و بلور بهشت از نقره. و همانطور که خدای متعال می‌تواند شن و سنگ را به هیئت شیشه‌ای زلال درآورد، قادر است که نقره را نیز بلوری درخشان سازد. پس آیه حکایت از این دارد که نسبت بلور بهشتی به بلور دنیایی، همچون نسبت نقره بهشتی به سنگهای دنیاست. و بدین سان زلالی و درخشش بلور بهشتی را بازمی‌نماید. ۲- کمال نقره، در زلالی، پایداری درخشش و تابندگی آن است، صرف نظر از اینکه جوهری مرکب دارد. و کمال بلور در زلالی و صافی آن است، جز اینکه بسیار شکننده است. و آیه بیان کننده آن است که ظروف بهشتی، هم درخشانی نقره و پایداری و زیبایی آن را دارند و هم زلالی شیشه و لطافت و شفافیت آن را. ۳- اشاره می‌کند به اینکه آن ظروف از نقره‌اند لیکن به زلالی شیشه. ۴- «قارورة» در آیه به معنی شیشه نیست. بلکه عرب هر ظرف گردی را قارورة نام نهد. به خصوص وقتی نازک و زلال باشد.

پس حاصل تفسیر این است که ظروفی مدور، نقره فام، زلال و ظریف چرخانده

می شود. چه بسا بدین ترتیب بر اسراری آگاه گردیم که کس پرده از آن برنداشته است و خدا به اندرون اسرار آگاهتر است.

اما پاسخ سؤال دوم، یعنی میزان و اندازه جامها را چه کس معین می کند؟ دو صورت دارد، میزان شراب جام را یا ساقی تعیین می کند و یا نوشنده شراب. و هریک وجهی نیکو، بلکه وجهی قابل توجه در بر دارد.

فهمیدن پاسخ اولین پرسش برای یافتن پاسخ پرسش سوم، لازم است و به همین ترتیب پاسخ پرسش چهارم را کسی درمی یابد که در پاسخ دومین پرسش تأمل کرده باشد.

گفته اند: ضمیر در «قَدَّرُوا» به «عبادالله» برمی گردد. همان بندگان خدا که به صفات پیشین موصوف شدند. قرائت «قَدَّرُوا» نیز بنابر مجهول بودن آن است و معنی به همان معنای اول، نزدیک است.

مشرق چهاردهم

تفسیر آیه هفدهم - اوصاف شراب بهشتی

آیه: «وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مَزَاجُهَا زَنْجِيلاً»

«کأس» همان کأس پیشین است با این تفاوت که اینک آمیزه آن زنجیل است. (شاید به این دلیل که عرب از طعم زنجیل لذت می برد و در اشعار خود آن را ضرب المثل ساخته است. «أعشى» می گوید:

كَأَنَّ الْقَرْنُفَلَ وَالزَّجْجِيلَا بَاتَا بِفِيهَا وَ أَرِيأَ مَشُوراً

(دهانش مزرعه میخک و زنجیل است و کندوئی سرشار از عسل را می ماند). منظور این است که لذت عقلی را با بیان هر چه موجب لذت حسی است، تعریف کند. از آنجا که این نیکو سیرتان نیک کردار در عدد بسیار و در خصوصیات متفاوتند، لذا آشامیدن هر یک نیز سزاوار حال و ویژگی خود اوست.

از این رو شراب ایشان گاه توأم با مزه کافور است و گاه با طعم زنجیل آمیخته. بلکه (باید گفت) هر شرابی در هر نشئه ای، مستی خاص دارد. از این جهت هرگاه طعم گوارای زنجیل بدان بیامیزد، دلچسب و اشتها آور است. بدین سبب کرامتها و فیوضی را

که طالب فیوضی دیگر شوند، به شرابی تشبیه ساخته که با زنجیل آمیخته است. و آن کرامتها و عنایاتی که شوق در پی ندارند و سردی و آرامش را فراهم آورند، به شرابی آمیخته با کافور مانند شده است. و این مطلب رمزی از اسرار مستی را به تو می نمایاند. رمز گرانبها: شرابی که برگرفته از آن چشمه است، چون با طبیعت گرم و آتشین خویش، ناهنجارهای طبیعی را می زداید، به زنجیل آمیخته و از آن جهت که سردی و برودت یقین و آرامش را همراه دارد، مخلوط با کافور است. بدین (سخن) دقت کن، این رازی است که در دل رازها نهفته دارد.

مشرق پانزدهم

تفسیر آیه هیجدهم - چشمه فیض الهی

آیه: ﴿عیناً فیها تُسَمَّى سلسیلاً﴾

«سلسیل»، «تسلسل» «سلسل»، آبی را گویند که به سرعت در کام رود. و مقصود از این چشمه نیز همان چشمه پیشین است. جز آنکه اینک متذکر وصف روانی و شتاب فیض الهی در حق ایشان شده است و نیز آسان در چنگ آوردن معقولات. سپس چون جام را به طعم زنجیل، موصوف ساخت و (محتوای) جام از این چشمه بود، با توصیف چشمه به روانی و گوارایی در کام، بیان می دارد که علی رغم داشتن مزه زنجیل فاقد خاصیت گرمی و گزش آنست.

مشرق شانزدهم

تفسیر آیه نوزدهم - جوانان مخلص بهشت

آیه: ﴿و یطوف علیهم ولدانٌ مُخَلَّدونَ اذا رأیتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً﴾

ترجمه: «همواره پسرانی به گردشان می چرخند، که چون آنها را ببینی پنداری مروارید پراکنده اند.»

مقصود از طواف همان است که ذکر کردیم. و ولدان عبارتند از عقول مجرد فعال. و «تخلید» (جاودانگی) بیان این است که همه ایشان ماندنی هستند تا زمانی که علتشان ماندگار است. و این مطلب روشنی است. اینکه به مروارید پراکنده شان تشبیه کرده،

به دلیل درخشش رنگ و نیز زلالی و گرانباری ذات آنهاست. و همچنین مروارید در سلک درآمدہ را حُلی هست که در غیر آن نیست. از این رو تناسب وجود دارد. اما پراکنده بودن (ایشان) به دلیل تفاوت مراتب ایشان است، تو گویی توصیف به مروارید پراکنده سزاوارتر از مروارید در رشته شده است.

اما اگر گفتی «حسبان» از باب ظن و گمان است. بگویم: «اذا رأیتهم» یعنی: زمانی که تو در نفس کامل باشی. و در همان حال که نفس تو در همین بدن است، میان او و آن جهان نعمت ملکہ اتصال برقرار باشد، چنین نفسی را بدانچه در جهان بالاست، هوشیاری حاصل شود. و چه بسا صورتی از آن مرواریدهای پراکنده به دست می‌آورد و این آن حسبان است، اگر چه عقل حکم به تجرد آن صورتها دارد، لیکن قوه متخیله این صورتها را تصور می‌کند و تو آنها را صورت یا قریب بدان می‌پنداری.

مشرق هفدهم

تفسیر آیه بیستم - نعمت همیشگی
آیه: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ نَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾

«نَمَّ» به سمت و سوی عقلی که سرزمینی است مقدس، اشاره دارد و مقصود آن است که چون بدان مکان رسیدی، همه آن نعمتهای همیشگی و جاودانی در برابرت هویدا گردد، به همراه نعمتها و ثروتهایی که تا در این بدن هستی بدان آگاه نگردی. و اشاراتی دارد به کلام او که فرمود: «برای بندگان نیک کردار خود، (خوانی) فراهم ساخته‌ام که هیچ چشمی آن را ندیده و هیچ گوشی نشینده و بر دل هیچ بشری خطور نکرده است».

«مُلک کبیر» بیانگر این است که جهان، در رشته عنایت الهی درآمدہ، بر هر کلی و جزئی انطباق یافته، از هیچ پیشروی عقب نمی‌ماند و از هیچ دور مانده‌ای، پیشی نمی‌گیرد. هر چیز معلول علت خویش است و وابسته به زمان خود و آویخته بر شرط خویش. «یک ساعت پیش و پس نشوند». و با این بیان خود، بدان اشاره می‌کند که «زمین یکجا در قبضه اوست و آسمانها در هم پیچیده، در ید قدرت او. منزّه است و برتر از هر چه شریک او پندارند».

و این فرمانروایی، همان فرمانروایی حق است و جز او هر چه هست، باطل و فروپاشیده است. «هیچ معبودی جز او نیست ... فرماندهی تنها او را سزااست و همه به سوی او بازمی‌گردید.»

مشرق هجدهم

تفسیر آیه بیست و یکم - لباس و زیور بهشتی

آیه: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقْيَهُمُ رְهُمَ شَرَابًا طَهُورًا﴾

«عالیهم» منصوب است بر این اساس که حال باشد برای ضمیر موجود در «یطوف علیهم». و سندس (دیبای نازک) و استبرق (دیبای ضخیم) دو نوع جامه‌اند. و بیان ویژگی سبز بودن، از آن جهت است که رنگ سبز از جمله رنگهای درخشانی است که سبب انبساط روحی گردد. و شاید به آن جهت است که پر جلوه‌ترین این جامه‌ها، جامه‌ای است سبز رنگ. و به آن لباس کرامت الهی که بدان آراسته شده‌اند اشاره دارد.

همچنین است این کلام الهی که «به دستبندهایی از سیم آراسته‌اند» و در جای دیگر فرمود: «دستبندهایی از زر». این نیز بیانگر آن است که بازوان جانشان به بازوبندهای صور قدسی آراسته است. همچنان‌که بازوان با آراسته شدن به دستبندها و بازوبند زیبایی می‌یابند و اسباب کمال آنهاست، دلها نیز نسبت به آن صور الهی چنین‌اند. و البته تفاوت است میان این دو زیور.

و کلام الهی است که فرمود «و خدایشان از شرابی پاک سیرابشان سازد». در پیش بارها معانی که از شراب مد نظر بود را بیان کردیم. در این آیه تنها با صفت «طهور» بیان شده و مراد آن است که این شراب علی‌رغم نامش، هم پاک است و هم پاک‌کننده نوشنده آن. و کدام پاک‌کننده در شستشوی کثافات فرومایه، تواناتر از آب چشمه حیات.

مشرق نوزدهم

تفسیر آیه بیست و دوم - بهشت حاصل سعی در تحصیل آن

آیه: ﴿إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيِكُمْ مَشْكُورًا﴾

مقصود آن است که آن نعمت که به شما عنایت شد، به میزان تلاش و کوشش شما

است. یعنی همه آن فعالیت‌های حسی و عقلی شما برای دستیابی بدان است. و سپاس از جانب خدا به این معنا باز می‌گردد که وی در دایره علم خویش اهمیت و سزاواری اینان را به آن نعمت‌های بخشوده، سنجیده است. واللّٰهُ اعلم.

مشرق بیستم

تفسیر آیه بیست و سوم - کیفیت وحی و نزول قرآن

آیه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾

«تنزیل» به وحی اشاره دارد. و ما چگونگی وحی را بر اساس قواعد فلسفه این چنین بیان کنیم: جانهای کمال یافته آنگاه که به جانب قدس نظر کنند، چه بسا ربایشهایی در آنها پدید آید و در نتیجه بر جانشان نقشی عینی نقش می‌بندد، آنگاه قوه متخیله (همچون یک بازیگر) در نقوشی که در قوه عقلانی ایشان نقش بسته، به واسطه صور جزئی دستکاری می‌کند و در این هنگام محرکش دو چیز است: اولی از آن دو این است که ناتوانی و خستگی، به سبب آرامشی که در توجه نفس است، از میان رفته و به آن تحریک و تغییری باز می‌گردد که طبیعت آن قوه اقتضاء دارد، و دومی این است که نفس از قوه خیال استعانت جسته و آن را به خدمت می‌گیرد. آنگاه صورتهای جزئی متناسب با آن معنی کلی گشته و به خیال سپرده می‌شود. قوه خیال بر حس مشترک سلطه یافته و در آن، صورتی در نهایت زیبایی و آراستگی ترسیم می‌کند. در این هنگام است که خیال قابل رؤیت شده و نفس صورتی را می‌بیند و یا صدایی را می‌شنود.

تا آنجا که پیامبر ﷺ، جبرئیل را در صورت و شکل دَحِیةٔ کَلْبِیة می‌دید که او زیباروترین مردم بود و پیامبر ﷺ وحی را از او می‌شنید. همچنین بودند سایر پیامبران. وحی آشکار از این طریق، در خاطر و خیال جای یافته، با دقت نگهداری می‌شود. بدان در این آیه التفاتی است از غیبت به خطاب رسول ﷺ. و تأکید ضمیر متصل با آوردن غیر منفصل و تأکید انزال، یک بار با ذکر فعل (مؤکد) و بار دیگر با مصدر (مفعول مطلق)، اشاره لطیفی دارد به رد طرز تلقی فلاسفه و نیز به اینکه تکالیفی که بر زبان او صادر می‌شود، منسوب به فاعل اول است. بسیار معمول است که تمامی یک قوم مد نظر باشند لیکن تنها پیشوای ایشان مخاطب سخن قرار گیرد و نمونه آن در قرآن فراوان می‌باشد.

مشرق بیست و یکم

تفسیر آیات بیست و چهارم و بیست و پنجم و بیست و ششم - تشویق بر صبر، ذکر حق و نماز شب

آیات: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾

و اینک در آغاز بر شکیبایی و مهیا ساختن دل برای پذیرش فرامین الهی تشویق می‌کند و سپس بر بیزاری از فرمانبری غیر خویش و در مرحله سوم به مداومت و مراقبت در عبادات فرا می‌خواند.

فرمان اول به اعتبار وجود دو قوه نظری و عملی در نفس، شوق به استقامت‌جویی در راه احکام الهی را برمی‌انگیزد.

فرمان دوم، فراتر از او رفتن و به غیر پرداختن را نهی می‌کند، همان پذیرش اوهامی که شیاطین برای او آراسته‌اند و غالباً به دلیل خستگی و واماندگی حاصل در قوای نفس است. و در نتیجه دل را از اطاعت (خدا) منصرف ساخته و در آن تصرف می‌کند. چراکه به اطاعت از کسی نزدیک شده است که وی را از اطاعت خدا و عبادتش دور می‌سازد و مطلوبهای حسی را برای او فراهم کرده و می‌گستراند. این است راز پناه‌خواهی از شیطان رانده شده. فرمود: «و چون قرآن بخوانی، از شیطان رجیم به خدا پناه ببر» (نحل: ۹۸) و فرمود: «کسانی که پرهیزگاری می‌کنند چون از شیطان و سوسه‌ای به آنها برسد، خدا را یاد می‌کنند...» (اعراف: ۲۰۱).

«آثم» (گنهکار) به کسی اشاره دارد که در دل پیرو و فرمانبر نفس امّاره است. ولی در ظاهر دعوی مخالفت آن را دارد. ایشان همانند که شرع، فاسقشان می‌داند. و «کفور» ناسپاسی است که در آشکار و نهان (بیرون و درون) گوش به فرمان نفس امّاره دارد.

و فرمان سوم، برانگیختن انسان است بر ادای انواع عبادات بایمانی مشروح. بخش اول از مراتب سه‌گانه: ذکر الهی است در هنگامه صبح و شبانگاه. و این عبادتی است مقدم بر همه عبادات. زیرا عبادت در اصل به این منظور مقرر شده که خدای تعالی را بخواهی و برای رسیدن به معرفتش در حد امکان، دست به دامان وی گردی. و چون به‌طور طبیعی، اولین مرتبه تصدیق یک چیز، تصور اسم آن است، ناگزیر یاد کردن نام او

را، در آغاز مقرر فرمود. اما اینکه عبادت بدین روش مقرر شده از این روست که دل در آغاز ریاضت، به جناب اعلی، کمتر توجه دارد و به ابزاری نیازمند است که آن را به وی یادآور شده و توجّهش را به آن مقام جلب نماید از این رو عبادات مقرر شده است و با ارزش ترین آن، عبادتی است که توأم با اندیشه باشد. چرا که فکر ریسمان اتصال به مقصود است و بدون آن عبادت را سودی نباشد. پیامبر ﷺ فرمود: «خداوند به چهره‌های ظاهری و دارایی‌های شما نمی‌نگرد، بلکه به درون دلهای شما نظر دارد.»

بخش دوم، فرمان بر سجده کردن در شب است. نماز برترین اعمال بدنی است و در نماز آنچه موجب توجه به مقصود اعلی است، یعنی اسم والای «الله»، مکرراً وجود دارد، و این امر ترا به اهمیت آن متوجه می‌سازد. و نیز در نماز، حرکات و سکناتی را با شیوه و حالاتی خاص مقرر فرموده که به‌طور عادی در پیشگاه سلاطین انجام می‌گیرد تا سر بزبری و فرمانبری را تقویت ساخته و موجب تأکید بر توجه گردد.

مرتبه سوم، تسبیح در بلندای شب است. تسبیح نماز را کمال می‌بخشد. اما به دلایلی این تسبیح بهتر است در شب باشد.

اول اینکه؛ التفات و رو آوردن به جانب بالا در شب کاملتر است. زیرا در روز سرگرمی حواس به حرکات مردم و صداهای اطراف، مانع از توجه خواهد بود. دوم اینکه، فرمانبری و پایبندی در شب، رساتر است. دلیل این مطلب بر اهل عرفان پوشیده نیست.

سوم آنکه، از ریا دورتر است. زیرا که در شب می‌توان از دید خلأق پنهان بود و به‌ندرت کسی در شب قصد ریا و خودنمایی می‌کند، برخلاف روز که عبادت در منظر نگاه مردمان است.

مشرق بیست و دوم

تفسیر آیه بیست و هفتم - مقهورین شیاطین

آیه: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذْرُونَ وِرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾

این آیه اشاراتی دارد بر دلهای مغلوب و اسیر در دست شیاطین خویش. همان دلهایی که اماره نام دارند و پیروی از قوای نفسانی را پذیرفته و بدان مأنوس شده‌اند.

همچون قوه وهم و خیال و غیره.

«العاجلة» همان زندگی دنیا و آرایشهای آن و لذات حسی موجود است. منظور این است که ایشان چهره خویش را به سوی این امور می گردانند و از قبله حقیقی رو برمی تابند و جانهایشان به سرانجام کار، یعنی حتمیت مرگ، متوجه نیست و عذابی را که به واسطه این روگردانی، به ایشان وعده داده اند، نادیده انگاشته اند. و آن روز سنگین و هولناک را وانهاده اند. سنگینی آن روز، شدت و سختی آن است.

مشرق بیست و یکم

تفسیر آیه بیست و هشتم - قدرت لایزال الهی

آیه: ﴿وَعَن خَلْقِهِمْ وَشَدَدُ نَأْسِرِهِمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾**

این آیه حکایت از آن دارد که خداوند، مبدأ اول همه مخلوقات می باشد و شدد الأسر محکم ساختن رشته پیوند است. منظور این است که زمام امور ایشان و کلیه حرکاتشان در دست قدرت اوست. همو آغازگر و مصدر امور است و همه چیز متکی به او و گره خورده به ریسمان علم اوست که نظام کل موجودات، از کلمی و جزئی است. وقتی امور عالم چنین اند، اگر بخواهیم از تبدیل و دگرگونی آن ناتوان نیستیم. این مطلب ما را متوجه این می سازد که هر قدرتی که به غیر خدا تعلق داشته باشد در برابر قدرت او فروپاشیده و در مقایسه با عظمت او، ناپیداست.

مشرق بیست و چهارم

تفسیر آیه بیست و نهم - قلم تقدیر

آیه: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَنِ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾

این آیه بگونه ای شایسته یادآور همه انواع بشارتها و تهدیدهای پیشین و دیگر مطالب این سوره شده است. بدین سبب که فرهیختگان از تأمل در آن بهره برند و حق پویان

** ترجمه آیتی: «ما آدمیان را آفریدیم و رشته پیوندشان را نیرومند گردانیم و اگر بخواهیم به جای آنها قومی

همانندشان بیاوریم.»

- ترجمه فولادوند: «ماییم که آنها را آفریده و پیوند مفاصل آنها را استوار کرده ایم و چون بخواهیم [آنان را] به نظائرشان تبدیل می کنیم.»

حق جو از تدبیر در آن گوهرهای بی شمار یابند.

و در این سخن برای صاحب‌دلان یا آنان که با حضور گوش فرامی‌دارند، اندرزی است. «(ق: ۳۷). همانان که دل و گوش را همسوی ندای حق سازند. و گفتیم که راهروان طریق حق را چه سان پذیرایی کنیم و غیر ایشان را چگونه؟ نشانه‌های حق و هدایت را نشانشان دادیم که اگر راه را با این نشانه‌ها دنبال می‌کردند گمراه نمی‌شدند. قلم تقدیر، به آدمی اراده‌ای بخشید تا (اگر بخواهد) در مسیری گام بردارد که به ما منتهی گردد.

مشرق بیست و پنجم

تفسیر آیه سی‌ام - مشیّت حق و علم بی‌کران الهی

آیه: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾

این آیه ناظر به قضاء الهی است. به این معنی که ارادهٔ عبد، پایند قابلیت اوست که به میزان ظرفیت این بنده به او اعطا شده است، نه اینکه اراده از جانب خود بنده باشد (که در این صورت) موجب تسلسل و دور می‌گردد.

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ بیانگر علم فراگیر و کامل حضرت حق است به تمامی موجودات. علمی که به امور کلی، بالذات است و به امور جزئی، در وجه کلی می‌باشد. ادراکاتی که به نوعی به زمان و مکانی خاص مترتبند تنها به واسطهٔ ابزار جسمانی ادراک کننده، قابل حصولند. در این صورت شخص، تغییرات جاری در زمان خویش را درک کرده و به «هست» آن حکم می‌کند (اما) رخدادهای دیگر زمانها، از فهم او دور افتاده و لذا آن را «نیست» می‌پندارد. و آنها را با الفاظی چون «بود»، «خواهد بود» و «فعلاً نیست» تعبیر می‌کند، و نیز تنها پدیده‌هایی را در می‌یابد که به مکانی در «اینجا» یا «آنجا» تعلق داشته باشند.

اما نوع دیگر ادراک، آن‌گونه نیست که وابسته به زمان و مکان باشد. بلکه ادراکی است تام. حامل چنین ادراکی به همهٔ عالم احاطه دارد و به شرایط زمانی و مکانی هر رویداد واقف است. بدون اینکه در نظر او دوری و نزدیکی یا تقدم و تأخر حوادث متفاوت باشد. از این رو هیچ‌گاه به نبود پدیده‌ای حکم نمی‌کند بلکه تنها وجود آن را در یک زمان خاص و نه در زمانی دیگر بیان می‌کند. بود و نبود شیء را در زمان حاضر یا

مکان کنونی نمی شناسد از آن جهت که مُدرکی است غیر وابسته به زمان و مکان، بلکه همهٔ زمانها و مکانها نسبت به او یکسانند. و لذا نسبت به همهٔ موجودات، شاملترین و کاملترین علم را داراست.»

علم به جزئیات به نحو کلی به همین معناست. چنین ادراکی تنها برای ذاتی میسر است که خود از زمان و مکان مبرا بوده و در کسب معرفت نه به ابزاری نیازمند باشد و نه به وساطت صورتی محتاج. و در این صورت هیچ چیزی، اعم از جزئی یا کلی یا هر شکل دیگر، لباس هستی بر تن نمی کند مگر اینکه آن ذات (بی نیاز) بدان چیز عالم است.

«هیچ برگی از درختی نمی افتد مگر آنکه (خداوند) از آن آگاه است و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین و هیچ تری و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین آمده است.»
اما تعبیر «حکیماً» بر این معنا دلالت دارد که تمامی موجودات، به استوارترین و متن‌ترین شکل ایجاد گشته‌اند، و تمایلات هر موجود ناقصی به سمت کمال از آغاز هستی اش، بگونه‌ای هماهنگ با وجود خود او است. در این زمینه گفتنی‌ها بیش از این است.

مشرق بیست و ششم

تفسیر آیهٔ سی و یکم - سعادت حقیقی وصول به کمال حقیقی است

آیه: ﴿يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾

رحمت حق شامل کسی می‌گردد که قضاء الهی مقتضی بداند و این سخن بیانگر حقانیت راه است و حاکی از فراهم بودن زمینهٔ رشد و دستیابی به کمال حقیقی در پرتو رحمت حق. از این رو بنده را به میزانی به سعادت حقیقی نائل می‌کند که خود امکان آن را برای خویش مهیا کرده باشد.

برای ظالمان (جفاکاران)، یعنی همانها که مانع رسیدن حقوق الهی به بندگان هستند که شایستهٔ دریافت‌اند، و در حوض تاریکیها و ابهامات وجودی و جسمانی خویش فرو افتاده‌اند، عذابی دردناک فراهم است، عذابی به میزان استحقاقشان. (درواقع همان خصائص ناپسندی که در جان آنها رخنه کرده بود، زمینه ساز عذاب الهی گشت. «و آن که خدا راهش را به هیچ نوری روشن نکرده باشد، هیچ روشنایی فرا راه خویش نیابد.»

بارالها! ای آنکه هستی را حیات بخشیدی و ای آنکه اسیر و دربند را صاحب
اختیاری! بنده‌ای که سر بر آستان می‌ساید و میهمان ناخوانده‌ی خوان کرم‌ت گشته است،
امید آن دارد که توبه‌اش بپذیری. عفو و بخشش مقصود اوست و درگذشتن از
خطاهایش مطلوب او. حال که با دستی تهی روی به درگاہت آورده، او را از خوان
گسترده‌ی رحمت دور مساز و به سبب خطاها و لغزشها در شمار ستمکارانش قرار مده. از
جانب خود رحمتی بدو عنایت کن و کار او را به راه رستگاری و نجات انداز. آمین

فهارس

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الكتب

فهرس الأشعار



فهرس الآيات

- السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أولئك المقرَّبُونَ ٢٨
- إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلِيلًا ٢٥
- إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ١٩
- إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ٦
- إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ ٣
- إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ٢٧
- إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَافٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا ٥٦
- إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ٥٩
- إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ ٥٧
- إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا ٥٤
- إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا غَمُوسًا قَمَطِرًا ٣٩
- إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ١٩
- إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ ٥٩
- إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ ٤١

- ٣٦ إِنَّمَا نَطْعَمُكُمْ لَوْجِهَ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا
- ٥٤ إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا
- ٥٩ إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا
- ٥٨ إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَتَذَرُونَ وِرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا
- ٨ ثُمَّ خَلَقْنَا الطُّفْلَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
- ٣٦ ثُمَّ لَا يُتَبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَتًّا وَلَا أَدَىٰ
- ٢٤ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ
- ٢٥ صَمٌّ بِكُمْ عَمَىٰ فَمَنْ لَا يَرْجِعُونَ
- ٥٣ عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَاسْتَبْرَقٌ وَحُلُوعٌ أَسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقْبِيُّهُمْ رُحْمٌ شَرَابًا طَهُورًا
- ٥٠ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا
- ٣١ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا
- ٥٦ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
- ٥٦ فَاضْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِيعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كَفُورًا
- ٤٣ فَأَلَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ
- ١٢ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا
- ٤١ فَوَقَّهْمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقِيَهُمْ نُصْرَةٌ وَسُرُورًا
- ١١ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ
- ٢٨ فِي مَقْعَدِ صِدْقِي عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ
- ٢٨ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ
- ٤٦ قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا
- ١٥ كَأَنَّهُمْ كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ
- ٥٣ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
- ٤٣ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا
- ٥٢ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ
- ٤٥ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ
- ٣٦ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

- ٤٣ مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَاثِكِ لَا يَزُونَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا
- ٤٣ مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَاثِكِ
- ٢٩ مِنْ رَحِيْقٍ مَخْتُوْمٍ خِيْتُهُمْ مِشْكٌ
- ٢١ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا
- ٢٣ نَازًا لِلَّهِ الْمَوْقِدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ
- ٥٨ نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا
- ٢٥ وَأَخْرَجُوا مُرَجَبُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ
- ٥٢ وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا
- ٥٦ وَأَذْكُرُ اسْمَ رَبِّكَ بِكُرْةٍ وَأَصِيلًا
- ٥٢ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ
- ٤٣ وَالَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا
- ٤٣ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ
- ٣٦ وَالَّذِينَ يُتَّفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ
- ٤٣ وَأَتَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
- ٥٣ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ
- ١٩ وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ
- ٢١ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا
- ٢٢ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ
- ٣٧ وَإِكْلَ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رُبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ
- ١٣ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ
- ٦٥ وَمَا تَشْقَطُ مِنْ رَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ
- ٥٩ وَمَا تَشَاوُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا
- ٣٦ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ
- ٥٦ وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا
- ٢٥ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا
- ٦١ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ

- و يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا..... ٤٩
- و يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِثَانِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَّ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا..... ٤٦
- و يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَّ يَتِيمًا وَّ أَسِيرًا..... ٣٦
- و يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَّ أَبَارِيقٍ وَّ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ..... ٤٧
- و يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا..... ٥١
- هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا..... ٢
- هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا..... ١٩
- يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَّ الظُّلْمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا..... ٦٥
- يُضَىءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ..... ١٤
- يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَّ يَتِيمًا وَّ أَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ..... ٣٦
- يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَّ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ..... ٣٥
- يَكَادُ يُضَىءُ وَّ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ..... ١٥
- يُوقُونَ بِاللَّذْرِ وَّ يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا..... ٣٥

فهرس الأحادس

- ٣٨ إنى أبلت عند ربى يطعمنى وىسقىنى
- ٥٢ أعددت لعبادى الصالحىن ما لا عىن رأئ
- ٣ أن الأرواح خلقت قبل الأجساد
- ٤٦ أن أهل الجنة يتناولون من ثمرات الأشجار
- ٢ أنه بقى طيناً أربعىن سنة و أربعىن
- ١٨ خلق آدم عليه السلام بىده
- ٢ عن ابن عباس و ابن مسعود رضى الله عنهما: أن الإنسان ههنا، آدم
- ٢١ قال ابن عباس و مقاتل: هو الخمر نفسها و المزاج
- ٢١ و عن قتادة: يمزج بالكافور و يُختم بالمسك

فهرس الكتب

- آداب البحث، ٤٨، ٤٩
آداب البحث قاضى عضدالدين ايجى، ٤٥
آداب البحث و المناظرة، ٤٨
آداب المناظرة و الأسئلة السماكية، ٤٥
آداب قراءة القرآن، ٤٩
ابن اثير الجزرى ٤٧
اثبات الواجب، ٣٤، ٤١، ٤٥، ٤٧، ٧٨
اثبات الواجب الجديد، ٧٤
اثبات الواجب القديم، ٧٤
اثبات الواجب تعالى، ٤٧
اثبات بارى، ٤٣
احياء علوم الدين ٤٨
اخلاق جلالى، ٤٨
اخلاق محتشمى، ٤٨
اخلاق منصورى، ٤٨، ٤٩، ٨٢، ٨٤
اخلاق ناصرى، ٤٨
ارشاد القلوب، ١٧
اساس الاقتباس، ٧٥
اسامى العلوم و اصطلاحاتها، ٤٤
اسباب النزول، ١٤
اسفار، ٤٧
اشارات ابن سينا، ٣٤
اشراق هياكل النور عن ظلمات شواكل الغرور،
٧٥، ٧٤
اشكال التأسيس، ٧١
اعتقاد السنة، ١٤
الاخلاق و التصوف، ٤٩
الاربعين، ١٤
الأساس، ٧١
الاشارات، ٨٣
الاشارات و التلويحات، ٧٥
الاشارات و التنبهات، ٧٤
الأمالى، ١٧
البحرين، ١٧
البيسط، ١٤
التبصرة فى المناظر، ٧١

التبيان، ١٧	الحاشية على شرح القطبى للمرسالة الشمسية،
التجريد، ٤٨، ٧٥، ٧٦	٤٨
التصوف والأخلاق، ٦٩	الحاشية على شرح الملتخص، ٧٢
التفسير الكبير، ٢٩	الحاشية على شرح حكمة العين، ٧٧
التهليلية، ٧٥	الحاشية على شرح مختصر الاصول، ٤٩
الجزر الاصم، ٤٧	الحاشية على مفتاح العلوم، ٨٥
الجهات، ٧٢	الحقائق الندية فى شرح فوائد الصمديه، ٣٥
الحاشيه على الحاشية الدوانيه على شرح	الحقائق المحمديه، ٤٧، ٧٨
الشمسية، ٧٤	الحكمة العملية، ٦٩
الحاشية الأجد، ٧٦	الذريعده، ٢٧، ٦٩، ٧٥، ٧٨، ٨١
الحاشية الجديدة الدوانية على الشرح الجديد	الرسالة الروحية، ٧٧
للتجريد، ٧٦	الشافيه، ٥٣، ٧٣
الحاشية الجديدة الصدرية، ٤٩	الشرح الجديد، ٤٨، ٧٦
الحاشية الدوانية الأخيرة، ٧٦	الشفاء، ٣٥، ٤٦، ٧٧
الحاشية الصدرية، ٤٨	الشكوك، ١١
الحاشية القديمة الدوانيه على الشرح الجديد	الشمسيه، ٧٤
للتجريد، ٧٦	العجالة، ٧٤
الحاشية القديمة الصدرية، ٤٩	العروس فى الزهد، ١٦
الحاشية على اثبات الواجب الدوانية، ٧٦	القانون، ٧٤
الحاشية على الحاشية الشريفيه على الشرح	الكشاف، ١٦، ٢٩
القديم للتجريد، ٤٨	الكشف عن حقائق التنزيل و غوامض التأويل،
الحاشية على الشرح القديم للتجريد، ٤٨	٧٥
الحاشية على الشفاء، ٧٧	اللوامع و المعارج، ٧٢
الحاشية على الكشاف للزمخشري، ٤٩	المحاكمات بين الحواشى القديمة و الجديدة،
الحاشية على المطول، ٤٩	٧٨
الحاشية على اوائل تفسير الكشاف، ٧٥	المختصر، ٥٥
الحاشية على تهذيب المنطق الدوانية، ٧٤	المشارك فى اثبات الواجب، ٨٥
الحاشية على شرح آداب البحث، ٦٩	المطول، ٥٥
الحاشية على شرح الاشارات، ٧٤	الملخص، ٧٢
الحاشية على شرح الجفميينى، ٧٢	الموضوعات، ٦٤

نضرة و سروراً، ٢٧	النكت والعيون، ١٧
تفسير آية سبحان الذى أسرى، ٧٠	الوسيط، ١٧
تفسير الحبرى، ١٧	أنموذج العلوم، ٨١
تفسير القمى، ١٧	انوار التنزيل، ١٧، ٢٩
تفسير سورة هل أتى، ٢٧	إنى أبيت عند ربى يطعمنى و يسقبنى، ٣٨
تفسير سورة هل أتى على الإنسان، ٢٧	اوصاف الاشراف، ٦٨
تكلمة المَجسطى، ٧١	أَعَدَّدْتُ لِعِبَادِى الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، ٥٢
تلخيص المفتاح، ٨٠	أمالى، ٧٦
تلويحات، ٧٣	أَنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ قَبْلَ الْأَجْسَادِ، ٣
تهذيب الاصول، ٦٤	أَنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَتَنَاوَلُونَ مِنْ ثَمَرَاتِ الْأَشْجَارِ، ٤٦
تهذيب المنطق و الكلام، ٧٤	أَنَّهُ بَقِيَ طِينًا أَرْبَعِينَ سَنَةً وَ أَرْبَعِينَ، ٢
تيسير الوصول الى جامع الاصول، ٤٧	بحار الانوار، ١٧
جام جهان نما، ٦٨، ٧٢، ٨٠	بداية الحكمة، ٥٢
جام گيتى نما، ٨٠	بستان الادب، ٦٤
جوابات المسائل الفخرية، ٦٥	تاج المناقب، ائمه اثني عشر، ٦٥
جواهر الادراج و زواهر الابراج، ٦٥	تاريخ آل عثمان، ٦٣
حاشيه بر انوار التنزيل، ٦٣	تاريخ قضاة فارس، ٦٦
حاشيه بر شرح جامى، ٦٣	تأويل الآيات، ٨١
حاشيه بر شرح قديم دوانى، ٦٤	تجريد الغواشى، ٧٥، ٧٦
حاشيه علاّمه دوانى، ٦٣	تجريد الكلام، ٧٦، ٧٩
حاشية التجريد، ٤٨	تجريد الكلام فى تحرير عقايد الاسلام، ٤٨
حاشية على حاشية لوامع الاسرار فى شرح	تحرير العقايد، ٧٦. ٤٨
مطالع الانوار، ٢٧	تحرير القواعد المنطقية فى شرح الشمسيه، ٤٩
حاشية على شرح التجريد الجديد، ٤٨	تحرير المجسطى، ٧١
حاشية على شرح المطالع، ٤٩	تحرير المناظر، ٧١
حبيب السير، ٦٢	تحفة شاهی، ٧٢، ٨١
حسنا غالية المهر يا تفسير سورة الدهر، ٢٧	تحفة الفتى فى تفسير هل أتى، ٢٧، ٢٨، ٦٤، ٧٠
حكمة الاشراف، ٣٦	تعديل الميزان، ٧٣، ٧٥
حكمة العين، ٤٨، ٧٧	تعليقات على تيسير الفقه، ٤٧
حل التقويم، ٦٤	تفسير آيات ان الابرا يشربون من كأس ... الى...

- حلّ مشكلات الاشارات، ٧٤
 خسرو و شیرین، ٦٧
 خلاصه التواريخ، ٥٣، ٦٢
 خلاصة التلخیص، ٨٥
 خلق آدم عليه السلام بيده، ١٨
 ديوان الهی اردبیلی، ٦٥
 ديوان فنائی خلخالی، ٦٦
 ديوان قوامی شیرازی، ٦٦
 رساله ای در علم اسطرلاب، ٦٤
 رساله ای در قوس قزح یا هاله یا خرمن ماه، ٥٥
 رساله الزوراء، ٧٧
 رساله فی السير و السلوک، ٦٩
 رساله فی الفیاض، ٥٥
 رساله فی الکلام، ٥٥
 رساله فی النفس و الهیولی، ٧٧
 رساله فی الوجود الذهنی، ٥٥
 رساله فی خواص الجواهر، ٥٥
 رساله فی صنعة تسطیح الاسطرلاب، ٧٢
 رساله فی علم کشف الغنم، ٧٣
 رُوح الجنان و رُوح الجنان، ١٧
 روضات الجنات، ٦٩
 روضة الاحباب فی سيرة النبی و الال و
 الاصحاب، ٣١
 رياض الرضوان، ٧٧
 رياض السالکین فی شرح صحیفة
 سید الساجدين، ٣٥
 زوراء الحق، ٧٧
 زين الفتی فی تفسیر هل أتى، ٢٧
 سفیر الغبراء و الخضراء، ٧٢
 سلافة العصر، ٣٥
 سلّم السموات، ٦٥، ٦٦
 سلوة الغریب، ٣٥
 شافیه، ٥٣
 شاهرخ نامه، ٦٧
 شاهنامه، ٦٧
 شرح التجريد، ٤٧
 شرح الصحیفة الكاملة، ٧١
 شرح الطوالع، ٧٧
 شرح المطالع، ٤٩
 شرح أشكال التأسيس، ٧١
 شرح بر اثبات الواجب دوانی، ٦٤
 شرح تجريد، ٣٥، ٧٩
 شرح جدید تجريد، ٣٨
 شرح جدید قوشچی بر التجريد، ٦٥
 شرح چغمینی، ٧٢
 شرح عضدی، ٧٨
 شرح فارسی هیئت قوشچی، ٦٣
 شرح مجسطی، ٧١
 شرح مطالع، ٤٧، ٧٨
 شرح هیاکل النور، ٦٨
 شیفای، ٧٣
 شفاء، ٣٦
 شفاء القلوب، ٧٧
 شمسیة المنطق، ٤٨
 شواکل الحور، ٧٥
 شواکل الغرور، ٧٦
 شواهد التنزیل، ١٤
 شواهد التنزیل فی قواعد التفضیل، ١٥
 شیخ شهاب الدین سهروردی، ٧٥
 صحیفة النور، ٦٤

- صدرالدين كبير، ٦٤
صنعت سكوك و قباهجات، ٦٦
ضوابط الحساب، ٧٢
ضياء العين، ٧٧
طليعة العلوم، ٦٤
طوالع الانوار فى علم الكلام، ٧٧
عن ابن عباس و ابن مسعود رضى الله عنهما: أنَّ
الإنسان ههنا، آدم، ٢
عين القواعد، ٧٧
غرائب القرآن، ٢٩
فارسنامه ناصرى، ٣١، ٣٩، ٥٤
فرهنگ معارف اسلامى، ٥٢
فضائل القرآن، ١٨
قال ابن عباس و مقاتيل: هو الخمر نفسها و
المزاج، ٢١
قدم و حدوث اجسام، ٦٤
قسطاس، ٧٣
كشف الحقائق المحمديه، ٤١، ٤٧، ٧٨
كشف الظنون، ٦٤
كشف الغطاء فى تفسير هل أتى، ٢٧
كشف الغمّة فى معرفة الأئمة، ١٧
كفاية الطلاب، ٧٢
كفاية الطلاب فى علم الحساب، ٧١
كيمياى سعادت، ٦٨
لباب التأويل فى معانى التنزيل، ١٧
لوامع الاسرار، ٤٩، ٥٠، ٧٨
لوامع الاشراق، ٦٨
ليلى و مجنون، ٦٧
مجالس المؤمنين، ٦٩، ٧٤
مجمع البيان، ١٧
مختصر الاصول، ٤٩، ٧٨، ٧٩
مدارك التنزيل و حقائق التأويل، ١٧
مرآة الحقائق و مجلّى الدقائق، ٧٩، ٨٢
مصباح الدجى، ٣٥
مطالع الانوار، ٤٩
مطلع العرفان، ٧٥
معالم التنزيل، ١٧
معالم الشفائى، ٧٣
معالم الشفاء، ٥٣، ٧٣
معرفة القبلة، ٧٢
معيار الأفكار، ٧٥
معيار العرفان، ٧٥
مفتاح السعادة، ٦٤
مفتاح العلوم، ٤٩، ٨٥
مقالات العارفين، ٦٣، ٦٩
مكاتب، ٦٨
منتهى السئوال و الأمل فى علمى الأصول و
الجدل، ٤٩، ٧٩
منطق تجريد، ٧٥
منهج الصادقين، ١٧
منهج الفصاحة فى شرح نهج البلاغه، ٦٥
مواهب عليه، ١٧
نزول القرآن فى اميرالمؤمنين، ٧، ١٦
نصائح الملوك، ٦٨
وارق الدهر يا رساله فى تفسير سورة الدهر، ٢٨
و عن قتادة: يُمرَجُ بالكافور و يُسَخَّمُ بالمسك،
٢١
هياكل النور، ٧٥
يالسفير، ٧٢

فهرس الأشعار

- إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَى فَفَكَّرْ فِي أَلَمِ تَشْرِخِ ٤
- إِنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ مَرَضَا مَعًا، فَعَادَاهُمَا ٣٧
- در بیابان، دادِ معنی دادمی ٤٠
- عَلَيْكَ بِالثُّوبِ الْأَكْنَاسِ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ الْأَكْبَاسِ ٧
- كَأَنَّ الْقَرْنَفُلَ وَالرَّانَجِييَلَا ٥٠
- گر نبودی خلقِ محجوب و کثیف ٤٠
- من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست ٤٠
- هر که بیند جان من، داند که اینها کار کیست؟ ١٨

منايع و مأخذ

الف - كتابها

- ١- الأوسى البغدادي، شهاب الدين سيد محمود؛ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، داراحياء التراث العربي، بيروت، بي.تا.
- ٢- الأملى، سيد حيدر؛ المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، محسن موسى تبريزي، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران، ١٤١٦.
- ٣- الأخفش، سعيد بن مسعدة؛ معاني القرآن، دكتور عبدالامير محمد امين الورد، عالم الكتب، چاپ اول، بيروت، ١٤٠٥ (١٩٨٥ م).
- ٤- الإربلي، على بن عيسى؛ كشف الغمة في معرفة الأئمة، تعليق حاج سيد هاشم رسولى محلاتي. بازار مسجد جامع تبريز، بي.تا.
- ٥- الأردكاني، احمد بن محمد؛ ترجمة مبدأ و معاد ملاصدرای شیرازی، تصحيح عبدالله نوراني، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢.
- ٦- الأردكاني، احمد بن محمد؛ مرآت الأكون (ترجمه و شرح هداية ملاصدرا)، تصحيح عبدالله نوراني، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٧٥.
- ٧- الأزهرى، ابومنصور محمد بن احمد؛ تهذيب اللغة، على حسن هلالى، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، قاهره، بي.تا.
- ٨- الافندى الاصفهاني، ميرزا عبدالله؛ رياض العلماء و حياض الفضلاء، ترجمة محمد باقر ساعده، چاپ اول، مشهد، ١٣٧٤.
- ٩- الأمين، سيد محسن بن عبدالكريم؛ أعيان الشيعة، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦.
- ١٠- الأمين، حسن؛ مستدركات أعيان الشيعة، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٨.
- ١١- انيس ابراهيم و...؛ المعجم الوسيط، دفتر نشر فرهنگ و معارف اسلامي، (أفست) قاهره، ١٣٩٢.
- ١٢- ابن الأثير، على بن محمد؛ أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق محمد ابراهيم البنا و...، داراحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٠.
- ١٣- ابن أبى الحديد، عزالدین عبدالحميد المعتزلى؛ شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم،

دار احياء الكتب العربية، چاپ دوم، قاهره، ١٣٧٨

١٤- ابن الجوزى، ابو الخير محمد بن محمد؛ النشر فى القراءات العشر، على محمد الضباع دار الكتب العلمية، بيروت، بى تا.

١٥- ابن الجوزى، ابوالفرج، جمال الدين عبدالرحمن بن محمد؛ زادالسير فى علم التفسير المكتب الاسلامى، چاپ چهارم، بيروت، ١٤٠٧ (= ١٩٨٧ م)

١٦- ابن حجر العسقلانى، احمد بن على؛ الإصابة فى تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٢٨ هـ. ق.

١٧- ابن سيرين؛ تفسير الأحلام، دار ابن زيدون، بيروت، چاپ اول، ١٤١٦ (= ١٩٩٦ م)

١٨- ابن سينا، حسين بن على؛ القانون فى الطب، مؤسسه حلبى و شركاء قاهره، بى تا.

١٩- ابن سينا، حسين بن على؛ رساله نفس، تصحيح دكتور موسى عميد، انجمن آثار ملي، ١٣٧١ هـ. ق.

٢٠- ابن سينا، حسين بن على؛ رساله أضحويه ترجمه مترجمى نامعلوم، تصحيح حسين خديوجم، چاپ دوم، ١٣٦٤ هـ. ق.

٢١- ابن سينا، حسين بن على؛ النجاه فى الحكمة المنطقيه و الطبيعه و الإلهيه، نشر مرتضوى، چاپ دوم، زمستان، ١٣٦٤.

٢٢- ابن سينا، حسين بن على؛ الشفاء الطبيعات، دكتور عبدالحليم منتصر و...، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، قم، ١٤٠٦.

٢٣- ابن سينا، حسين بن على؛ الهيات الشفاء، تحقيق دكتور ابراهيم مذكور، ادارة العامة للثقافة، قاهره، ١٣٨٠ هـ. (= ١٩٦٠ م).

٢٤- ابن سينا، حسين بن على؛ الاشارات و التبيهات، به اهتمام محمود شهابى، دانشگاه تهران، ١٣٣٩.

٢٥- ابن شهر آشوب، ابو جعفر محمد بن على؛ معالم العلماء، منشورات المطبعة الحيدرية، نجف اشرف، ١٣٨٠.

٢٦- ابن عربى، محبى الدين محمد بن على؛ تفسير ابن عربى، دار صادر، بيروت، بى تا.

٢٧- ابن عربى، محبى الدين محمد بن على؛ الفتوحات المكيه، دار صادر، بيروت، بى تا.

٢٨- ابن كثير، محمد؛ باب التفسير، تحقيق عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن بن اسحق آل الشيخ، دارالهلال، چاپ اول، قاهره، بى تا.

٢٩- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم؛ لسان العرب، دار صادر، چاپ سوم، بيروت، ١٤١٤.

٣٠- ابو حيان، محمد بن يوسف؛ البحر المحيط، شيخ عادل احمد عبد الموجود و...، دار الكتب العلمية، چاپ اول، بيروت - لبنان ١٤١٣ (= ١٩٩٣ م)

٣١- البرقى، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، تحقيق المحدث الأرموى، دار الكتب الإسلاميه، قم، بى تا.

٣٢- البرقى، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن، تحقيق السيد مهدي الرجائى، المجمع العالمى لأهل البيت، چاپ اول، قم، ١٤١٣.

- ۳۳- البروسوی، اسماعیل حقی: روح البیان، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بیروت، لبنان، ۱۴۰۵ (= ۱۹۸۵ م.)
- ۳۴- البغدادی، اسماعیل باشا؛ هدیة العارفين فی اسماء المؤلفين و آثار المصنفين من كشف الظنون، دار الفكر، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- ۳۵- البغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل، خالد بن عبدالرحمن العک و...، دار المعرفة، چهپ چهارم، بیروت، ۱۴۱۵ (= ۱۹۹۵ م.)
- ۳۶- البیضاوی، ابوالخیر عبدالرحمن بن عمر؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، چاپخانه مصطفی البابی الحلبي، چاپ دوم، مصر، ۱۳۸۸ (= ۱۹۶۸ م.)
- ۳۷- بیهقی، ابوالحسن؛ تاریخ حکماء الاسلام، دمشق، ۱۹۴۶ م.
- ۳۸- تهرانی، آغا بزرگ؛ طبقات اعلام الشیعة، احیاء الدائر من القرن العاشر، علی نقی منزوی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، قم، بی تا.
- ۳۹- تهرانی، آغا بزرگ؛ الذریعة الی تصانیف الشیعه، اسماعیلیان قم و کتابخانه اسلامیة تهران، ۱۴۰۸ (۲۸ مجلد).
- ۴۰- الجرجانی، حسین بن الحسن؛ جلاء الأذهان و جلاء الأحران (یا تفسیر گازر)، میر جلال الدین حسینی ارموی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ۴۱- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله؛ كشف الظنون عن أسماء الکتب و الفتون، دار الفكر، بیروت، ۱۹۸۲ م.
- ۴۲- الجبزی الکوفی، الحسین بن حکم بن مسلم؛ تفسیر الجبزی، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لأحیاء التراث، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸.
- ۴۳- حجتی، سید محمدباقر؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تحقیق و نظارت محمد دانش پژوه، تهرتن، ۱۳۴۵.
- ۴۴- حجتی، سید محمدباقر؛ كشف الفهارس، فهرست موضوع نسخ خطی کتابخانه‌های جمهوری اسلامی ایران، بخش اول: قرائت و تجوید، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- ۴۵- حجتی، سید محمدباقر؛ كشف الفهارس، بخش دوم تفسیر (۳)، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
- ۴۶- الحسکانی، عبیدالله بن عبدالله (معروف به حاکم)؛ شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمدباقر محمودی، چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهران.
- ۴۷- حسن زاده آملی، حسن؛ معرفة النفس، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲.
- ۴۸- حقیقت، عبدالرفیع؛ وزیران ایرانی از بزرگمهر تا امیر کبیر، انتشارات کوشش، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.
- ۴۹- الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علامه حلّی)؛ كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق

- حسن حسن زادة أملی، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ هشتم، ۱۴۱۹ هـ. ق.
- ۵۰- الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علّامه حلّی)؛ ایضاح المقاصد من حکمة عين القواعد (دبیران کاتبی)، تصحیح علی نقی منزوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- ۵۱- الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر (علّامه حلّی)؛ خلاصة الأقوال فی علم الرجال، منشورات رضی قم، ۱۴۰۲.
- ۵۲- الخازن، علی بن محمد بن ابراهیم البغدادی؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، عبدالسلام محمدعلی شاهین، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵.
- ۵۳- خواند میر، غیاث الدین؛ حیب السیر فی اخبار افراد البشر، کتابفروشی خیّام، چاپ دوم، ۱۳۳۳.
- ۵۴- الخوانساری، محمدباقر؛ روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات، اسدالله اسماعیلیان، چاپخانه مهر استوار، قم، ۱۳۹۲.
- ۵۵- الخوئی، ابوالقاسم؛ معجم رجال الحديث، منشورات مدينة العلم چاپ چهارم، بیروت، ۱۴۰۹ (= ۱۹۸۹).
- ۵۶- خمینی، روح الله؛ طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهري، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۵۷- دانش پژوه، محمد تقی؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۷.
- ۵۸- دانش پژوه، محمد تقی؛ فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- ۵۹- الدرّوزه، محمد عزّت؛ التفسیر الحديث، دارالغرب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۲.
- ۶۰- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ الحکمة العمليّة، تصحیح عبدالله نورانی، مجله «مقالات و بررسیها»، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر ۵۸ - ۵۷ - ۷۴ - ۱۳۷۳.
- ۶۱- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ اخلاق منصور، تصحیح عبدالله نورانی، مجله «معارف»، مرکز نشر دانشگاهی، دوره سیزدهم، شماره ۲، شماره پیاپی (۳۸).
- ۶۲- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ حجة الكلام لا یضاح محجة الاسلام، رساله ششم از مجموعه رسائل، نسخه خطی متعلق به دانشکده الهیات و معارف اسلامی به شماره ۷۵۸ د.
- ۶۳- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ مرآة الحقائق و مجلی الدقائق، رساله پنجم از مجموعه رسائل فوق الذکر.
- ۶۴- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ تفسیر آیه معراج رساله هشتم از مجموعه رسائل فوق الذکر.
- ۶۵- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ کشف الحقائق المحمّديه، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۲۶۰۵۱.
- ۶۶- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، رساله هفتم از مجموعه رسائل به شماره ۷۵۸ د. [شماره میکرو فیلم: ۷۰۱۰]
- ۶۷- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، رساله دهم از مجموعه رسائل خطی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به شماره ۷۲۲۴. [شماره میکرو فیلم: ۷۵۵۴].
- ۶۸- الدّشتکی، غیاث الدین منصور؛ تحفة الفتی فی تفسیر هل أتى، رساله دهم از مجموعه رسائل خطی متعلق

- به كتابخانه ملی تبریز به شماره ٣٥٧٥.
- ٦٩- الدشتکی، غیاث الدین منصور؛ تفسیر سورة الإنسان، منسوب به ملا شمس‌آگیلانی، نسخه خطی به شماره ٧٠- الدشتکی، میر صدرالدین محمد؛ حاشیه قدیم میر صدرالدین بر شرح تجرید؛ نسخه خطی متعلق به كتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ١٧٥٥.
- ٧١- الدشتکی، میر صدرالدین محمد؛ اثبات الواجب، نسخه خطی متعلق به كتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ١٨٣٤.
- ٧٢- الدمیاطی، احمد؛ اتحاف فضلاء البشر فی قراءات اربع عشر، تصحیح علی محمد ضباع، قاهره، ١٣٤٥.
- ٧٣- دوانی، علی؛ مفاخر اسلام، امیرکبیر، تهران، ١٣٦٦.
- ٧٤- الدیلمی، الحسن بن محمد؛ ارشاد القلوب، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ چهارم، بیروت لبنان، ١٣٩٨ - ١٩٧٨ م.
- ٧٥- الرازی، قطب الدین محمد بن محمد؛ المحاکمات بین شرحی الإشارات، دار الطباعة العامرة، چاپ سنگی، ١٢٩٥ هـ. ق.
- ٧٦- الرازی، جمال الدین حسین بن علی، (ابوالفتوح)؛ روح الجنان و روح الجنان (یا روض الجنان)، تحقیق حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ اسلامی، ١٣٨٧.
- ٧٧- الرازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (فخرالدین) التفسیر الکبیر، چاپ سوم، قاهره، بی تا.
- ٧٨- الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الكتاب، چاپخانه خدمات چاپی، چاپ دوم، ١٤٠٤.
- ٧٩- رکن زاده (آدمیت)، محمد حسین؛ دانشمندان و سخن سرایان پارس، کتابفروشی اسلامی و ختام، چاپ اسلامی، تهران، ١٣٤٥.
- ٨٠- متعلق به كتابخانه مشکوة (اهدائی به كتابخانه دانشگاه تهران) [شماره میکرو فیلم: ٧٢٢٢]
- ٨١- روملو، حسن بیگ؛ أحسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ١٣٤٩.
- ٨٢- الزبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس فی جواهر القاموس، تحقیق دکتر حسین انصار، دار الهدیة، بیروت، ١٣١٤ (= ١٩٧٤)
- ٨٣- الزجاج، ابواسحق، ابراهیم بن السری؛ معانی القرآن و اعرابه، دکتر عبدالجلیل عبده، دار الکتب، چاپ اول، بیروت، ١٤٠٨ (= ١٩٨٨ م).
- ٨٤- الزرکلی، خیرالدین؛ الأعلام، دار العلم للملایین، چاپ هشتم، بیروت ١٩٩٨ م.
- ٨٥- الزمخشری، جار الله محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عبون الأقالیم فی وجوه التأویل، دار الکتب العربی، چاپ سوم، بیروت، لبنان، ١٤٠٧ (= ١٩٨٧ م).
- ٨٦- الزنجانی، عبدالکریم؛ الوحی والإلهام، نواب پلیس، لاهور، ١٣٥٤.

- ٨٧- سجادى، سيد جعفر؛ فرهنگ معارف اسلامى، شركت مؤلفان و مترجمان ايران، چاپ دوم، تهران، ١٣٦٦.
- ٨٨- السمرقندى، نصرين محمد؛ بحر العلوم، تحقيق على محمد معوض و...، دار الكتب العلميه، چاپ اول، بيروت، ١٤١٣ (= ١٩٩٣ م).
- ٨٩- سيد يونسى، ميرودود؛ فهرست كتابخانه ملى تبريز، كتب خطى اهدائى مرحوم حاج محمد نخجوانى، انتشارات كتابخانه ملى تبريز، تبريز، ١٣٥٣.
- ٩٠- السيوطى، جلال الدين عبدالرحمن؛ الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، قم، ١٤٠٤.
- ٩١- شبستري، نجم الدين محمود؛ گلشن راز، به اهتمام صابر كرماني، كتابخانه طهورى، تهران ١٣٦١.
- ٩٢- شكيبا، عبدالله؛ برسى آثار و افكار فلسفى مير صدرالدين دشتكى، رساله دكتورى به راهنمايى جواد مصلح، دانشكده الهيات و معارف اسلامى، بى تا.
- ٩٣- شهر زورى، شمس الدين محمد بن محمد؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاريخ الحكماء)، ترجمه مقصود على شاه، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، چاپ اول، ١٣٦٥.
- ٩٤- شوشترى، علاء الملك؛ فردوس، انجمن آثار ملى، ١٣٥٢.
- ٩٥- شوشترى، قاضى نور الله؛ مجالس المؤمنين، كتابفروشى اسلاميه، تهران، ١٣٥٤.
- ٩٦- الصدوق، ابو جعفر محمد بن على بن الحسين؛ الأملى، تصحيح سيد فضل الله طباطبائى، المطبعة الحكمة، قم، ١٣٧٣.
- ٩٧- الصدوق، ابو جعفر محمد بن على بن الحسين؛ معانى الأخبار، تصحيح على اكبر غفارى، انتشارات اسلامى، تهران ١٣٦١.
- ٩٨- صفا، ذبيح الله؛ تاريخ ادبيات در ايران، شركت مؤلفان و مترجمان ايران، ١٣٦٢.
- ٩٩- صفوى، سام ميرزا؛ تحفة سامى، تصحيح وحيد دستگردى، چاپخانه ارمغان تهران، ١٣١٤.
- ١٠٠- الطباطبائى، محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن، دارالكتب الاسلاميه، چاپ چهارم، تهران، ١٣٦٢.
- ١٠١- الطبرسى، ابو على فضل بن الحسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن، تصحيح سيد هاشم الرسولى المحلاتى، دار المعرفة للطباعة و النشر چاپ دوم، بيروت، ١٤٠٨.
- ١٠٢- الطبرسى، حسن بن فضل؛ مكارم الأخلاق، منشورات الأعلمى للمطبوعات، بيروت - لبنان چاپ ششم، ١٣٩٢ هـ.
- ١٠٣- الطبرسى، احمد بن على بن ابيطالب؛ الاحتجاج على اهل اللجاج، تحقيق محمد باقر موسى، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ١٤٠٣.
- ١٠٤- الطبرى، ابو جعفر محمد بن جرير؛ جامع البيان عن تأويل آى القرآن، چاپ مصر، بى تا.
- ١٠٥- الطريحي، فخرالدين بن محمد؛ تفسير غريب القرآن الكريم، تحقيق محمد كاظم الطريحي، دار الأضواء،

- چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۴ (= ۱۹۸۶ م.)
- ۱۰۶- الطریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین و مطلع الثیرین، تحقیق سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵ ه. ش.
- ۱۰۷- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ اختیار معرفة الرجال (معروف به رجال کشی)، تصحیح میرداماد استرابادی، تحقیق سید مهدی رجائی، موسسه آل البيت عليهم السلام، چاپخانه بهت، قم، ۱۴۰۴.
- ۱۰۸- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۴۶.
- ۱۰۹- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ الثبانی، به مقدمه شیخ آغا بزرگ، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۱۰- الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، خواجه نصیرالدین؛ شرح الإشارات، تحقیق سلیمان دنیا، دار المعارف قاهره، ۱۹۵۷.
- ۱۱۱- العالمی، زین الدین بن علی شهید ثانی؛ الرغایة فی علم الدرایة، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۸.
- ۱۱۲- عثمان، عبدالکریم؛ روانشناسی از دیدگاه غزالی و دانشمندان اسلامی، ترجمه دکتر سید محمدباقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۰.
- ۱۱۳- غزالی، ابو حامد محمد؛ تهافت الفلاسفه، دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف چاپ چهارم، مصر، ۱۳۸۵ (= ۱۹۶۶).
- ۱۱۴- غزالی، ابو حامد محمد؛ رساله‌ای در معرفت آخرت، تصحیح حسین خدیو جم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴. (ضمیمه رساله اضحویه ابن سینا)
- ۱۱۵- غزالی، ابو حامد محمد؛ مشکاة الأنوار، ترجمه صادق آئینه‌وند، چاپ اول چاپخانه سپهر، تهران، ۱۳۶۴.
- ۱۱۶- غفاری، علی اکبر؛ تلخیص مقياس الهدایة للمامقانی، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، نشر صدوق، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۱۷- الفاضل القائینی، علی؛ معجم مؤلفی الشیعة، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول، ۱۴۰۵.
- فخری، ماجد؛ سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مترجمان: اسماعیل سعادت و... مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۱۱۸- الفراء، یحیی بن زیاد؛ معانی القرآن، انتشارات ناصر خسرو، چاپخانه امیر، چاپ اول، قم، بی تا.
- ۱۱۹- الفرات، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم؛ تفسیر فرات الکوفی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۰.
- ۱۲۰- الفراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین، دکتر مهدی المخزومی و...، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ایران، ۱۴۰۹.
- ۱۲۱- فرصت شیرازی، محمد نصیر؛ آثار العجم، به اهتمام عبدالله طهرانی، مطبعة نادری، چاکوم - بمبئی ۱۳۵۴

- ١٢٢- فروزانفر، بدیع الزمان؛ ترجمه رساله قشیریه، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی تهران،
- ١٢٣- فسائی، حسن؛ فارسنامه ناصری، تصحیح منصور رستگار، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ١٣٦٧.
- ١٢٤- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق؛ گوهر مراد، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ١٣٣٧.
- ١٢٥- الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ تنویر المبین فى تفسیر ابن عباس، دار الفکر بیروت - لبنان. بی تا.
- ١٢٦- الفیض الکاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات بیروت.
- ١٢٧- القاسمی، محمد جمال الدین؛ محاسن التأویل، (تفسیر قاسمی)، محمد فؤاد عبدالباقی، مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول، بیروت ١٤١٥ (= ١٩٩٤ م).
- ١٢٨- القاسمی، محمد جمال الدین؛ قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث، دار الکتب العلمیة، بیروت، ١٣٥٣ هـ. ق.
- ١٢٩- القرطبی، ابو عبدالله محمد بن أحمد؛ الجامع لأحكام القرآن، محمد عبدالرحمن المرعشی و...، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بیروت، ١٤١٤ (= ١٩٩٣ م).
- ١٣٠- القشیری، عبدالکریم؛ لطائف الإشارات، دکتر ابراهیم سببونی، هیئة المصریة العامة للتألیف والنشر، ١٣٩٥ (= ١٩٧١ م).
- ١٣١- القمى، على بن ابراهيم بن هاشم؛ تفسیر التمی، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ١٤١٢ (= ١٩٩١ م).
- ١٣٢- القمى، احمد بن شرف الدین؛ خلاصة الشوارخ، تصحیح احسان نراقى، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥٩.
- ١٣٣- قمى، عباس؛ فوائد الرضویه فى احوال علماء المذهب الجعفریة، ١٣٦٨.
- ١٣٤- قمى، عباس؛ هدیة الأجاب، مؤسسه انتشاراتی امیر کبیر، تهران، ١٣٦٣.
- ١٣٥- قمى، عباس؛ الکنى والألقاب، مطبعة الحیدریة فى النجف، ١٣٧٦ (= ١٩٥٦ م).
- ١٣٦- القیصرى، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم ابن عربی، تصحیح جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی، تهران، ١٣٧٥.
- ١٣٧- الکازرونى، ابوالقاسم؛ سلم السموات، تصحیح یحیی غریب، مرقوم پنجم، ١٣٤٥.
- ١٣٨- الکاشانى، ملافتح الله، منهج الصادقین فى الزام المخالفین، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، تهران، ١٣٤٤ هـ. ق.
- ١٣٩- الکاشفی، کمال الدین حسین؛ مواهب علیه، (تفسیر کاشفی)، کتابفروشی اقبال، تهران، ١٣٢٩.
- ١٤٠- کُرن، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبائی، انتشارات کویر، ١٢٧٣.
- ١٤١- گوهرین، سید صادق؛ شرح اصطلاحات تصوف، انتشارات زوّار، چاپ اول، تهران، ١٣٦٨.
- ١٤٢- الماوردى، على بن محمد؛ الذک و العیون، شیخ خضر محمد خضر، دار الصفوة، چاپ اول، کویت، ١٤١٣ (= ١٩٩٣ م).

- ۱۴۳- المثنیٰ الهندي. علی؛ کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. (شرح «الجامع الصغير فی حدیث البشير النذیر، للسيوطی)، دائرة المعارف العثمانية، هند، حیدرآباد، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
- ۱۴۴- المجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار، الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
- ۱۴۵- مدرّس، محمد علی؛ ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنية و اللقب، چاپخانه شفق، چاپ دوم، تبریز، بی تا.
- ۱۴۶- المشهدی، محمد بن محمد رضا؛ کنز الدقائق و بحر الغرائب، حسین درگاهی، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول، تهران، ۱۴۱۱ (= ۱۹۹۱ م).
- ۱۴۷- مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- ۱۴۸- معین، محمد؛ فرهنگ فارسی معین، چاپخانه سپهر، چاپ هفتم، ۱۳۶۴.
- ۱۴۹- المفید، محمد بن محمد بن النعمان، الإختصاص، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، بی تا. (توجه: انتساب کتاب اختصاص به شیخ مفید مورد تردید است).
- ۱۵۰- مقصود همدانی، جواد؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه غرب همدان، چاپخانه آذین، همدان ۱۳۵۶.
- ۱۵۱- ملاصدرا، صدرالدین محمد؛ رساله سه اصل، تصحیح حسین نصر، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۶۰=۱۳۴۱.
- ۱۵۲- ملکشاهی - حسن؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۵۳- منجد، صلاح‌الدین؛ روش تصحیح نسخه‌های خطی، ترجمه حسین خدیو جم، انتشارات آبان، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵.
- ۱۵۴- منزوی، علی نقی، فهرست کتابخانه اهدائی سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰.
- ۱۵۵- مهراز، رحمت‌الله؛ بزرگان شیراز، انتشارات آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸.
- ۱۵۶- مولوی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی، شرح از بدیع الزمان فروزانفر، کانون انتشارات علمی، چاپ هشتم، ۱۳۵۷.
- ۱۵۷- المیبدي، رشید الدین (ابوالفضل)؛ کشف الاسرار و عدّة الأبرار، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.
- ۱۵۸- میر، محمدتقی؛ بزرگان نامی پارس، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۶۱.
- ۱۵۹- النخجوانی، نعمة الله بن محمود؛ الفوائح الإلهية و المفاتيح النبية، دار الخلافة العلية الإسلامية، چاپخانه عثمانی، چاپ اول، ۱۳۲۵.
- ۱۶۰- النّسفی، عزیز الدین بن محمد؛ الإنسان الكامل، تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، زیر نظر هانری کربن، انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹ (= ۱۹۸۰ م).

- ١٦١- السّفى. عبد اللّه بن أحمد؛ مدارك التنزيل و حقائق التأويل، شيخ مردان محمد السّغار، دار النّفائس، چاپ اول، بيروت، ١٤١٦ (= ١٩٩٦ م).
- ١٦٢- نعمة اللّهى، حاج معصوم على شاه، طرائق الحقائق، چاپ سنگى، دار الخلافة، طهران، ١٣١٩.
- ١٦٣- نفيسى، على اكبر؛ فوهنگ نفيسى، (ناظم الأطباء)، كتابفروشى خيام.
- ١٦٤- النيشابورى، نظام الدين حسن بن محمد؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، شيخ زكريا عميرت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، بيروت، لبنان ١٤١٦ (= ١٩٩٦ م).
- ١٦٥- الواحدى النيشابورى، ابوالحسن على بن احمد؛ اسباب النزول، دارالكتب العلمية. چاپ اول، بيروت، ١٤٠٢ (١٩٨٢ م)
- ١٦٦- الواحدى النيشابورى، ابوالحسن على بن احمد؛ الوسيط فى تفسير القرآن المجيد، دارالكتب العلمية، چاپ اول، بيروت، ١٤١٥ (١٩٩٤)
- ١٦٧- هروى، نجيب مايل؛ نقد و تصحيح متون، انتشارات آستان قدس رضوى. چاپ اول، ١٣٦٩.
- ١٦٨- همانفرخ، ركن الدين؛ تذكرة تحفة سامى، انتشارات علمى، بى جا، بى تا.
- ١٦٩- ؟ : رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، دار الاسلامية، چاپ اول، ١٤١٢ (١٩٩٢ م)

ب - مقالات

- ١- كاكائى، قاسم؛ آشنائى با مكتب شيراز (١) غياث الدين منصور دشتكى (بيوگرافى) خردنامه صدر، مجتمع امام خمينى (ره). شماره پنجم و ششم، پاييز و زمستان ١٣٧٥.
- ٢- كاكائى، قاسم؛ آشنائى با مكتب شيراز (٢)، شاگردان غياث الدين منصور دشتكى، خردنامه صدر، مجتمع امام خمينى (ره)، شماره يازدهم، بهار ١٣٧٧.
- ٣- كاكائى، قاسم؛ «آشنائى با مكتب شيراز (٣)، مير صدرالدين دشتكى»، خردنامه صدر، مجتمع امام خمينى (ره)، شماره سوّم، فروردين ١٣٧٥.
- ٤- نورانى، عبدالله؛ «اخلاق منصورى»، مجله معارف مركز نشر دانشگاهى دوره سيزدهم، شماره ٢ (شماره پيايى ٣٨)، شهريور ١٣٧٥.
- ٥- نورانى، عبدالله؛ «الحكمة العمليه»، مجله مقالات و بورسيها، دانشكده الهيات و معارف اسلامى، دفتر ٥٨ - ٥٧، بهار ١٣٧٤.

فهرست آثار منتشر شده مرکز نشر میراث مکتوب

به ترتیب شماره و ردیف

۱. بخشی از تفسیری کهن به پارسی / ناشناخته (حدود قرن چهارم هجری): تصحیح دکتر سید مرتضی آيةالله زاده شیرازی
۲. فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد / محمد زمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان
۳. جغرافیای نیمروز / ذوالفقار کرمانی (قرن ۱۳ ق.): تصحیح عزیزالله عطاردی
۴. تاج التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم / ابراهیم مظفر اسفراینی (قرن ۵ ق.): تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی
۵. فواید راه آهن / محمد کاشف (قرن ۱۳ ق.): تصحیح محمد جواد صاحبی
۶. نزهة الزاهد / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان
۷. آثار احمدی / احمد بن تاج الدین استرابادی (قرن ۱۰ ق.): تصحیح میرهاشم محدث
۸. دیوان حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.): تصحیح ذبیح الله صاحبکار
۹. تذکرة المعاصرین / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.): تصحیح معصومه سالک
۱۰. فتح السبل / حزین لاهیجی (قرن ۱۲ ق.): تصحیح ناصر باقری بیدهندی
۱۱. مرآت الأکوان / احمد حسینی اردکانی (قرن ۱۳ ق.): تصحیح عبدالله نورانی
۱۲. تسلیة العباد در ترجمه مسکن الفؤاد شهید ثانی / ترجمه مجددالادبای خراسانی (قرن ۱۳ ق.): تصحیح محمدرضا انصاری
۱۳. ترجمه المدخل الی علم احکام النجوم / ابونصر قمی (قرن ۴ ق.): از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جنیل اخوان زنجانی
۱۴. فیض الدموع / بدایع نگار (قرن ۱۳ ق.): تصحیح اکبر ایرانی قمی
۱۵. مصابیح القلوب / حسن شیعی سبزواری (قرن ۸ ق.): تصحیح محمد سپهری
۱۶. الجماهر فی الجواهر / ابوریحان البیرونی (قرن ۵ ق.): تحقیق یوسف الهادی
۱۷. تحفة المحبتین / یعقوب بن حسن سراج شیرازی (قرن ۱۰ ق.): به اشرف محمد تنی دانش پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار
۱۸. عیار دانش / علینقی بهبهانی: به کوشش دکتر سید علی موسوی بهبهانی
۱۹. قاموس البحرین / محمد ابوالفضل محمد: تصحیح علی اوجبی
۲۰. مجمل رشوند / محمد علی خان رشوند (قرن ۱۳ ق.): تصحیح دکتر مؤجهر ستوده و عنایت الله مجیدی
۲۱. شرح القیسات / میر سید احمد علوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی
۲۲. ترجمه تقویم التواریخ / حاجی خلیفه (قرن ۱۱ ق.): از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدث
۲۳. تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح الاسرار و مصابیح الأبرار / الامام محمد بن عبدالکرم الشهرستانی (قرن ۶ ق.): تصحیح دکتر محمدعلی آذرشب
۲۴. انوار البلاغه / محمد هادی مازندرانی، (قرن ۱۲ ق.): تصحیح محمدعلی غلامی نژاد
۲۵. جغرافیای حافظ ابرو (۳ ج) / حافظ ابرو (قرن ۹ ق.): تصحیح صادق سجادی
۲۶. تائیه عبدالرحمان جامی / تصحیح دکتر صادق خورشیا
۲۷. رسائل دهدار / محمد دهدار شیرازی (قرن ۱۰ ق.): تصحیح محمد حسین اکبری ساوی
۲۸. تحفة الأبرار فی مناقب الائمة الأطهار / عمادالدین طبری (زنده در ۵۷۰ ه. ق.): تصحیح سید مهدی جهومی
۲۹. شرح دعای صباح / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی

۳۰. نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب
البداء و اثبات جدوی الدعاء / المیر محمد
باقر الداماد (المتوفی ۱۰۴۱ ق.); تحقیق حامد
ناجی اصنهنانی
- التصریف لمن عجز عن التألیف / ابوالقاسم
خلف بن عباس زهراوی / ترجمه احمد آرام -
مهدی محقق

۳۱. ترجمه انساجیل اربعه / میرمحمد باقر
خاتون آبادی (۱۰۷۰ - ۱۱۲۷ ق.); تصحیح
رسول جعفریان

۳۲. عین الحکمه / میر قوام‌الدین محمد رازی
تهرانی (قرن ۱۱ ق.); تصحیح علی اوجبی

۳۳. عقل و عشق، یا، مناظرات خمس / صائن
الدین تُرکة اصفهانی (۷۷۰ - ۸۳۵ ق.); تصحیح
اکرم جودی نعمتی

۳۴. احیای حکمت (۲ ج) / علیقلی بن قرچغای
خان (قرن ۱۱ ق.); تصحیح فاطمه فنا

۳۵. منشآت میبدی / قاضی حسین بن معین‌الدین
میبدی؛ تصحیح نصرت‌الله فروهر

۳۶. کیمیای سعادت / میرزا ابوطالب زنجانی؛
تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی

۳۷. النظائفة فی مذهب الامامیة / خواجگی
شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی

۳۸. شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه علامه
حلی / تألیف علی‌الحسینی المیلانی

۳۹. تقویم الایمان / المیر محمد باقر الداماد؛
تحقیق علی اوجبی

۴۰. التعریف بطبقات الامم / قاضی صاعد اندلسی
(قرن ۵ ق.); تصحیح دکتر غلامرضا جمشید
نژاد اول

۴۱. رسائل حزین لاهیجی / حزین لاهیجی (قرن
۱۲ ق.); تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بید
هندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین
مهدوی

۴۲. رسائل فارسی / حسن لاهیجی (قرن ۱۱ ق.);
تصحیح علی صدرائی خوئی

۴۳. دیوان ابی بکر الخوارزمی / ابوبکر الخوارزمی
(قرن ۴ ق.); تحقیق الدكتور حامد صدقی

۴۴. رسائل فارسی جرجانی / ضیاء‌الدین
جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. دیوان غالب دهلوی / اسدالله غالب دهلوی
(قرن ۱۳ ق.); تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندی؛ با مقدمه دکتر
غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر
میراث مکتوب

۴۷. لطایف الأمثال و طرایف الأقوال / رشیدالدین
وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز

۴۸. تذکرة الشعراء / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ -
۱۱ ق.); تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی
علامرودشتی

۴۹. روضة الأنوار عباسی / ملامحمد باقر
سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی

۵۰. راحة الارواح و مونس الاشباح / حسن شیعی
سبزواری (قرن ۸ ق.); تصحیح محمد سپهری

۵۱. تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر / میرزا شمس
بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. خریدة القصر و جریدة العصر (۳ ج) /
عمادالدین اصفهانی (قرن ۶ ق.); تحقیق
الدكتور عدنان محمد آل طعمه
لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. ظفرنامه خسروی / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.);
تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناتولی / ناشناخته (قرن
۸ ق.); تصحیح نادره جلالی

۵۵. خرابات / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.); تصحیح
منوچهر دانش‌پژوه

۵۶. محبوب القلوب / قطب‌الدین الاشکور؛
تحقیق الدكتور ابراهیم الدیباجی - الدكتور
حامد صدقی

- طب الفقراء و المساکین / ابرجعفر احمد بن
ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.);
تحقیق وجیهة کاظم آل طعمه

۵۷. دیوان جامی (۲ ج) / عبدالرحمان جامی
(۸۱۷ - ۸۹۷ ه. ق.); تصحیح اعلاخان افصح‌زاد

۵۸. مثنوی هفت اورنگ (۲ ج) / عبدالرحمان
جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ ه. ق.); تصحیح جابلقا

۴۴. رسائل فارسی جرجانی / ضیاء‌الدین
جرجانی؛ تصحیح دکتر معصومه نور محمدی

۴۵. دیوان غالب دهلوی / اسدالله غالب دهلوی
(قرن ۱۳ ق.); تصحیح دکتر محمدحسن حائری

۴۶. حکمت خاقانیه / فاضل هندی؛ با مقدمه دکتر
غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح دفتر نشر
میراث مکتوب

۴۷. لطایف الأمثال و طرایف الأقوال / رشیدالدین
وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز

۴۸. تذکرة الشعراء / مطربی سمرقندی (قرن ۱۰ -
۱۱ ق.); تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی
علامرودشتی

۴۹. روضة الأنوار عباسی / ملامحمد باقر
سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی

۵۰. راحة الارواح و مونس الاشباح / حسن شیعی
سبزواری (قرن ۸ ق.); تصحیح محمد سپهری

۵۱. تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر / میرزا شمس
بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق

۵۲. خریدة القصر و جریدة العصر (۳ ج) /
عمادالدین اصفهانی (قرن ۶ ق.); تحقیق
الدكتور عدنان محمد آل طعمه
لوح فشرده (CD) دوره سه جلدی

۵۳. ظفرنامه خسروی / ناشناخته (قرن ۱۳ ق.);
تصحیح دکتر منوچهر ستوده

۵۴. تاریخ آل سلجوق در آناتولی / ناشناخته (قرن
۸ ق.); تصحیح نادره جلالی

۵۵. خرابات / فقیر شیرازی (قرن ۱۳ ق.); تصحیح
منوچهر دانش‌پژوه

۵۶. محبوب القلوب / قطب‌الدین الاشکور؛
تحقیق الدكتور ابراهیم الدیباجی - الدكتور
حامد صدقی

- طب الفقراء و المساکین / ابرجعفر احمد بن
ابراهیم بن ابی خالد بن الجزار (قرن ۴ ق.);
تحقیق وجیهة کاظم آل طعمه

۵۷. دیوان جامی (۲ ج) / عبدالرحمان جامی
(۸۱۷ - ۸۹۷ ه. ق.); تصحیح اعلاخان افصح‌زاد

۵۸. مثنوی هفت اورنگ (۲ ج) / عبدالرحمان
جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ ه. ق.); تصحیح جابلقا

۷۳. جواهر الاخبار / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح
محسن بهرام نژاد
۷۴. شرح الاربعین / القاضی سعید القمی؛ تحقیق
نجفقلی حبیبی
۷۵. مجموعه رسائل و مصنفات / عبدالرزاق
کاشانی؛ تصحیح مجید هادی زاده
۷۶. خانقاه / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر
دانش پزوه
۷۷. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن
ابی طالب علیهما السلام / میر حسین بن معین
الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و
سید ابراهیم اشک شیرین
۷۸. لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام /
عبدالرزاق کاشانی؛ تحقیق مجید هادی زاده
۷۹. جواهر التفسیر / ملاحسین واعظ کاشفی
سبزوری؛ تصحیح دکتر جواد عباسی
۸۰. راهنمای تصحیح مستون / نوشته جویا
جهانبخش
۸۱. دیوان الهامی کرمانشاهی / میرزا احمد
الهامی؛ تصحیح امید اسلام پناه
۸۲. شرح نهج البلاغه نواب لاهیجی (۲ ج) / میرزا
محمد باقر نواب لاهیجانی؛ تصحیح دکتر سید
محمد مهدی جعفری؛ دکتر محمد یوسف نبوی
۸۳. دیوان مخلص کاشانی / میرزا محمد مخلص
کاشانی؛ تصحیح حسن عاطفی
۸۴. زبور آل داود / سلطان هاشم میرزا؛ تصحیح
دکتر عبدالحسین نوابی
۸۵. مجموعه آثار حسام الدین خوئی / حسن بن
عبدالؤمن خوئی؛ تصحیح صغری عباس زاده
۸۶. تذکره مقیم خانی / محمد یوسف بیگ منشی؛
تصحیح فرشته صرافان
۸۷. سبع رسائل علامة جلال الدین محمد دونای؛
تحقیق و تعلیق دکتر سید احمد تویسرکانی
(در دست چاپ ۱۳۸۰)
۸۸. خلد برین / محمد یوسف واله اصفهانی
قزوینی؛ تصحیح میرهاشم محدث
۸۹. ترجمه فرحة الغری / محمد باقر مجلسی
(قرن ۱۱ ق)، پژوهش جویا جهانبخش

- دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین
احمد تربیت و اعلاخان افصح زاد
۵۹. نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی /
تألیف اعلاخان افصح زاد
۶۰. فهرست نسخه های خطی مدرسه علمیّه
نمازی خوی / تألیف علی صدرائی خوئی
۶۱. منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه (۲ ج) /
ملاً عبدالباقی صوفی تبریزی (قرن ۱۱ ق)؛
تصحیح حبیب الله عظیمی
۶۲. فهرست نسخه های خطی مدرسه
خاتم الانبیاء (صدر) بابل / تألیف علی
صدرائی خوئی، محمود طیار مراغی، ابوالفضل
حافظیان بابل
۶۳. تحفة الأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء
الائمة الأطهار (۴ ج) / ضامن بن شدقم
الحسینی المدنی؛ تحقیق کامل سلمان الجبوری
۶۴. القند فی ذکر علماء سمرقند / نجم الدین
النسفی؛ تحقیق یوسف الهادی
۶۵. شرح ثمره بظلمیوس / خواجه نصیرالدین
طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی
۶۶. کلمات علیه غزّا / مکتبی شیرازی؛ تصحیح
دکتر محمود عابدی
۶۷. مکارم الاخلاق / غیبات الدین خواندمیرا؛
تصحیح محمد اکبر عشیق
۶۸. فروغستان / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛
تصحیح ایرج افشار
۶۹. مرآة الحرمین / ابوب صبری پاشا؛ ترجمه
عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان فر
(در دست چاپ ۱۳۸۰)
۷۰. نامه ها و منشآت جامی / عبدالرحمان جامی؛
تصحیح عصام الدین اورون بایف و اسرار
رحمانف
۷۱. بهارستان و رسائل جامی / عبدالرحمان
جامی؛ تصحیح اعلاخان افصح زاد، محمد جان
عمراف و ابوبکر ظهورالدین
۷۲. سعادت نامه یا روزنامه غزوات هندوستان
(فارسی) / غیبات الدین علی یزدی؛ تصحیح
ایرج افشار

۹۹. مشنوی شیرین و فرهاد / سروده سلیمی
جرونی؛ تصحیح دکتر نجف جوکار
۱۰۰. الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات
/ لقطب الدین محمد بن محمد الرازی؛
تصحیح مجید هادی زاده
۱۰۱. الأربعیات لكشف أنوار القدسیات / القاضی
سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح
نجنتملی حبیبی
۱۰۲. الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم /
میر محمد باقر داماد، تصحیح علی اوجبی
۱۰۳. اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت /
عمیدالدین ابوعبدالله عبدالمطلب بن
مجدالدین الحسینی العبدلی، تصحیح علی
اکبر ضیایی
۱۰۴. دقائق التأویل و حقائق التنزیل / ابوالمکارم
محمود بن ابی المکارم حسنی واعظ، پژوهش
جویا جهانبخش
۱۰۵. گوهر مقصود / مصطفی تهرانی (میرخانی)، به
کوشش زهرا میرخانی
۱۰۶. بلوهر و بوداسف / مولانا نظام، تصحیح محمد
روشن
۱۰۷. سندیادنامه / محمد بن علی ظهیری
سمرقندی، تصحیح محمد باقر کمال الدینی

۹۰. سراج السالکین / گردآورنده ملامحسن فیض
کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش
۹۱. الآثار الباقیة عن القرون الخالیة / ابوریحان
محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکایی
۹۲. جذوات و مواقیب / میر محمد باقر داماد؛
علی اوجبی
۹۳. دو شرح أخبار و آیات و امثال عربی کليلة و
دمنه / فضل الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته،
تصحیح بهروز ایمانی
- البلابل القلاقل / ابوالمکارم حسنی (قرن ۷ ق.)؛
تصحیح محمد حسین صفناخواه
۹۴. هفت دیوان محتشم کاشانی / کمال الدین
محتشم کاشانی؛ دکتر عبدالحسین نوابی،
مهدی صدری
۹۵. بدایع الصلح / صدرالأفاضل خوارزمی؛
تصحیح دکتر مصطفی اولیایی
۹۶. فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق
(ع) چالوس / منتدّمه سید رفیع الدین موسوی؛
بد کوشش محمود طیار مراغی
۹۷. کتاب الأدوار فی الموسیقی / صفی الدین
عبدالؤمن بن یوسف بن فاخر الأرموی
البغدادی
۹۸. تحفة الملوك / علی بن ابی حفص اصفهانی؛
تصحیح علی اکبر احمدی دارانی

آدرس: تهران، خیابان انقلاب اسلامی - بین خیابان دانشگاه و ابوریحان ساختمان فروردین، شماره ۱۳۰۲

طبقه دوم، واحد ۹، ص. پ: ۵۶۹ - ۱۳۱۸۵، تلفن: ۱۳ - ۶۱۲ - ۶۲۹ - دورنگار: ۶۲۰۸۷۵۵

<http://www.MirasMaktoob.com>

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

A MIRĀṢ-E MAKTUB BOOK

© Written Heritage Publication Centre, 2003

First Published in the I. R. of Iran by Mirāṣ-e Maktub

ISBN 964-6781-74-8

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced, in any form or by any
means, without the prior permission of the publisher.

P R I N T E D I N T E H R A N

TUHFAT AL-FATĀ FĪ TAFSĪR SŪRAT HALATĀ

Ġiyāt al-Dīn Maṅsūr Daštakī Šīrāzī

(866-949 A.H.)

Edited by
Parwīn Bahārzādah



Mirās-e Maktub

Tehran, 2003